Josef Fischer (Hrsg.)

Studien zur antiken Religionsgeschichte



Kraków 2017

Josef Fischer (Hrsg.)

Studien zur antiken Religionsgeschichte

Krakau 2017

Kontakt: josef.fischer.publikationen@gmail.com

ISBN 978-83-8126-002-2

Erschienen bei Ridero IT Publishing Sp. z o.o., 31-150 Kraków

Gedruckt von Booksfactory, 71-063 Szczecin (Polen)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Neue Beiträge zur Religionsgeschichte der griechisch-römischen Antike bedürfen keiner besonderen Rechtfertigung. Denn einerseits durchdrangen Kult und Religion alle Bereiche antiken Lebens und Denkens, und somit stellt die Erforschung der religiösen Sphäre eine Grundbedingung für das Verständnis der Kulturen des Altertums dar. Und andererseits treten laufend neue archäologische Funde und Befunde sowie epigraphische oder papyrologische Dokumente zu Tage, die neues Licht auf das kultische Leben der Antike werfen, und durch neue Fragestellungen und Betrachtungsweisen können auch altbekannten Quellen neue Aspekte und Erkenntnisse abgewonnen werden.
Der vorliegende Band vereint drei Beiträge, die geographisch und chronologisch einen Querschnitt durch die Alte Welt bieten. Allen drei Artikeln ist die Frage nach Inklusion und Exklusion, nach Teilhabe oder Ausschluss, nach Integration und Kult(ur)-Transfer gemeinsam – sei es in Bezug auf Gottheiten, Kultpraktiken, religiöse Funktionäre oder Kultteilnehmern. Der Archäologe und Bibelwissenschaftler Rainer Feldbacher widmet sich in seinem Beitrag den religiösen Beziehungen zwischen den Völkern des Alten Testaments, die er in einen größeren kulturhistorischen Kontext einbettet. Der Althistoriker Josef Fischer stellt das religiöse Leben einer bestimmten Bevölkerungsgruppe, nämlich der Unfreien im klassischen Griechenland, in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen, während sich Oliver Schipp, ebenfalls ein Althistoriker, den Sklaven und Freigelassenen im Kult der Magna Mater zuwendet und somit ein Thema der römischen Epoche betrachtet.
Der Band vermag auf diese Weise einen Eindruck von der Vielfalt reliösen Lebens in der Antike zu vermitteln und es

bleibt zu hoffen, dass durch die Beiträge Diskussionen angestoßen werden, welche die zukünftige Forschung befruchten.

Josef Fischer, Kraków 2017

Politische, kulturelle und religiöse Beziehungen zwischen den Völkern des Alten Testaments

Rainer Feldbacher

Dieser Artikel befasst sich mit der Bibel und konzentriert sich dabei auf ein spezielles Thema – die friedlichen Kontakte sowie die kriegerischen Zusammenstöße im Raum der Levante im Spiegel ausgewählter Textpassagen. Bei der Fülle an Funden und Kontexten im Nahen und Mittleren Osten ist es notwendig, das Thema angesichts der Unmenge von Material – insbesondere mythologischen Hintergrunds – einzuengen. Deshalb konzentriert sich der Beitrag auf Texte und Darstellungen, welche die Historizität biblischer Berichte bestätigen und die mit Hilfe außerbiblischer historischer Quellen und archäologischer Zeugnisse überprüfbar sind. Den Schwerpunkt bildet dabei der Blick auf das Alte Testament, freilich mit einigen Hinweisen auf das Neue Testament, so diese gewisse Bereiche abrunden. Auch sollen die Auswirkungen auf die heutige Zeit betrachtet werden, seien es Ideologien oder der politisch-religiöse Missbrauch der archäologischen Quellen. Geographisch muss der Blick über die Grenzen des heutigen Israel ausgeweitet werden. Nicht nur verschoben sich oft die Grenzen, wichtige schriftliche Quellen stammen auch oft aus anderen Regionen, betreffen jedoch das Volk oder Land Israel. Dieser Blick von außen kann etwa die biblischen Berichte ägyptischer und mesopotamischer Kampagnen bestätigen. Denn dies muss im Vorhinein angemerkt werden: Archäologische Quellen bestätigen friedliche Kontakte, etwa durch Handel und sonstigen Austausch, schriftliche Quellen erwähnen jedoch meist die Zusammenstöße zwischen Völkern und Reichen. Sowohl Krieg als auch Verfolgung waren immer Bestandteil des

Lebens der Bevölkerung des Heiligen Landes, und war selbstverständliches und regelhaft angewendetes Instrument zwischenstaatlichen Handelns, wie etwa die Formulierung in 2Sam 11,1 offenbart: „um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige in den Krieg zu ziehen pflegen“. Bei den biblischen Geschichten handelt es sich allerdings oft um ausschmückende Erzählungen und theologische Deutungen. Als zuverlässige Zeugen können sie meist nicht dienen.[1]
An weiteren schriftlichen Quellen stehen epigraphische Zeugnisse zur Verfügung, also Inschriften auf Stein, Metall und Ostraka – jenem Material, mit dem man hauptsächlich in der palästinensischen Region konfrontiert ist.



Ostrakon von Abu Kharaz (Jordanien)

Die Papyrologie dagegen behandelt die vor allem in Ägypten erhaltenen Papyri, da diese im Norden aufgrund wechselnden Klimas nicht gut erhalten sind. Neben Papyri umfasst die zweitgenannte Wissenschaft erneut Ostraka, sowie Holz- und Bleitafeln.

[1] GROß 2012, 115.

Früheste (externe) Quellen zur Umwelt des Alten Testaments

Entsprechende schriftliche Quellen von Seiten der Bevölkerung Palästinas selbst kamen verhältnismäßig spät – zunächst ist man auf Nachrichten der umliegenden Mächte angewiesen, beginnend mit ägyptischen Hinweisen aus der Frühen Bronzezeit I (ab 3300 v. Chr.). Notizen in Form von Kartuschen der Pharaonen Narmer und Den sind auf Gefäßen und Abzeichen gefunden worden, insbesondere in der Negev, dem Gebiet der südlichen Wüste Israels, vor allem in der Stadt Arad, westlich des Toten Meeres.[2]



Stadt Arad

Ägypten weitete seine Ansprüche schon bald darauf weiter aus, sei es durch Handel oder durch Invasion.[3]

---

[2] OREN 1980, 198-205; OREN 1988, 69-119; AHARONI – AMIRAN 1964, 43-47.

[3] 1972–1982 wurden Surveys seitens der Ben-Gurion-Universität durchgeführt. Man erfasste fast 250 Siedlungen, mit materiellen Hinterlassenschaften aus FB I-II oder aus prädynastischer und frühdynastischer Zeit. Diese boten gutes Material für die

Als das Alte Reich zusammenbrach und die erste Zwischenzeit begann, endete gleichzeitig in Palästina die erste Phase der Urbanisierung, und die Menschen des südpalästinensischen Raums lebten wieder als Nomaden, wie archäologische Funde beweisen. Gerade im Raum des Sinai wurden in dieser Phase Überbleibsel von Lagern gefunden, Überreste von Vorrats- und Kochinstallationen, Tabuns, Ascheflecken, Gruben, Steinwerkzeuge und ägyptische wie kanaanäische Keramik. Der Sand darunter war steril, es handelte sich also um Einperiodensiedlungen.[4]

Relevante Texte über die Beziehung zwischen Palästina und Ägypten kamen während der Mittelbronzezeit (hauptsächlich MB IIA, um 1550 v. Chr.) auf, als die Pharaonen des aufgekommenen Mittleren Reiches in Ägypten regierten. Mehrere ägyptische Quellen nennen die sozialen Verhältnisse in Palästina, und werfen Licht auf die Zeiten der – traditionell so bezeichneten – *Patriarchen* wie Abraham und Jakob. So sind wir etwa mit einer riesigen Menge an so genannten Verfluchungs- oder Ächtungstexten konfrontiert, die auf Tafeln oder Figuren angebracht waren, die entweder feindliche Herrscher oder für Orte repräsentierten. Nachdem diese beschriftet waren, wurden sie zerschlagen, um die darauf genannten Feinde symbolisch zu zerbrechen. Die Verfluchungstexte sind für eine Untersuchung der Städte und Herrscher in Palästina und im südlichen Syrien bedeutend, vor allem als Informationsquelle über die soziologische Entwicklung der Region. Während die erste Reihe von Listen aus dem 19. vorchristlichen Jahrhundert sich im Wesentlichen auf Stämme und nur in einigen wenigen Fällen auf Städte wie

---

Rekonstruktion der Geschichte der Besiedlung entlang der Sinailandbrücke und für ein besseres Verständnis von Ägyptens Außenpolitik und seinem ökonomisch-kulturellen Austausch mit Kanaan. Vgl. dazu ILAN – SEBBANE 1989, 141.

[4] ILAN – SEBBANE 1989, 141; PATANÈ 1989, 132.

Jerusalem und Ashkelon an der Küste des heutigen Gaza bezogen, wurden ein Jahrhundert später, im 18. Jahrhundert v. Chr. in größerem Ausmaß besiedelte Städte benannt. Dieser Umstand beweist die erneute Urbanisierung, nachdem sie mit Ende der Frühbronzezeit zum Erliegen gekommen war, mit all ihren sozialen Implikationen in dieser Zeit.[5]
Ein weiterer wichtiger Text ist die ägyptische Erzählung von Sinuhe aus dem 18. Jahrhundert. Bei dem Protagonisten handelte es sich um einen ägyptischen Offizier, der eine Armee nach Palästina führte. Als er sich im Ausland aufhielt, wurde der Pharao zu Hause ermordet. Obwohl unschuldig, floh Sinuhe und fand Zuflucht in Syrien, wo er ein ehrenwerter Gast bei einem lokalen Fürsten wurde.[6] Laut Bericht konnte er später unter dem neuen Pharao zurückzukehren. Neben der Tatsache, dass die Geschichte in einigen Teilen jener von Moses in Exodus ähnelt, der seine Zeit als Flüchtling in Midian verbrachte, ist die Geschichte wegen ihrer Beschreibung der nördlichen Länder interessant. Es geht um ihre Aufzählung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse und um die Schilderung einer Bevölkerung, die noch nicht in Städten lebte und somit daran erinnert , dass der Übergang von der nomadischen zur sesshaften Lebensweise noch nicht ganz vollzogen war und daher die Umstände in den Verfluchungstexten bestätigt.
Und um einen weiteren Text zu erwähnen: Eine Grabinschrift eines weiteren Offiziers namens Hu-Sebech aus dem 19. Jahrhundert v. Chr. berichtet von einer militärischen Invasion

[5] ESSE 1989, 81-96; YEIVIN 1960, 195-199; SWEET 1997 38-45; ROSEN 1997, 82-91.
[6] BLUMENTHAL 2005, 884-911.

in das Land der Reṯenu, wie Palästina in ägyptischen Quellen genannt wurde, mit einigen Details über dieses Land.
Bezüglich der Patriarchen Abraham und Jakob, die traditionell während dieser Zeit ins Umfeld jener Ereignisse fallen, können mehrere Quellen in Ägypten verwendet werden, in denen ein Stamm erwähnt wird, der sich *Rhm* nennt. In den semitischen Sprachen würde der Name Abraham *Abu-RHM / Abu-Raham* bedeuten – „Vater oder Vorfahre des Stammes *Rhm*". Es finden sich einige symbolische Verweise auf Herkunft der Völker, geschichtliche Ereignisse und gesellschaftliche Veränderungen, und gerade Abraham steht als ein Patriarch für zwei Völker, die sich auch heute auf ihn stützen – die jüdische und die arabische Gemeinschaft. Gerade durch Abraham und seinen Sohn Isaak, in welchen die israelitische Gemeinschaft wurzelt, wird auf mythologische Weise der geistige und kulturelle Wandel ausgedrückt. Gott YHWH verzichtet auf das Opfer der Erstgeborenen, wie es lange Zeit bei den Völkern des Vorderen Orients üblich war. Gleichzeitig unterwirft sich Abraham dem göttlichen Befehl und wird Stammvater der jüdischen Religion. Laut dem muslimischen Koran war jedoch nicht Isaak, sondern sein Sohn Ismael (unehelich, aber erstgeboren) als Opfer vorgesehen. Im Koran kam es überhaupt zu einigen Rezeptionen aus dem Alten und Neuen Testament, und es wurden im Islam sämtliche jüdische und christliche Patriarchen und Propheten anerkannt, mit Muhammad als deren Letzten.
Ein Grab in der mittelägyptischen Region Beni Hassan zeigt in Wandmalereien semitische Menschen, die unter Führung eines

gewissen Abischai nach Ägypten einwandern.[7] Die Darstellungen sind mit vielen Details ausgestattet.[8]
Ein anderer alttestamentlicher Patriarch erinnert an die Fremdherrschaft durch die Hyksos, ein Fürst namens Jqb-hr, ein Name der an Jakob gemahnt. Ein bei der im Nildelta gelegenen Hyksos-Hauptstadt Avaris (heute Tell ed-Daba) – deren Geheimnisse seit Jahrzehnten durch österreichische Ausgrabungen nach und nach gelüftet werden – gefundener Kopf aus Kalzit trägt eine Art von Kopfbedeckung, die typisch für einen semitischen Mann ist. In Avaris waren die Semiten in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends an der Macht gewesen, vermutlich aufgrund von Änderungen der Machtstrukturen im Deltabereich. Zwei Faktoren scheinen dabei ausschlaggebend gewesen zu sein: Zum einen aufbegehrende bereits ansässige Asiaten, zum anderen der Einfall neuer Bevölkerungselemente. Manche vermuten, dass Jakob und seine Sippe während dieser Zeit nach Ägypten gezogen seien, wovon in der Genesis die Rede ist:

> *Der Pharao sprach zu Josef: Es ist Dein Vater und sind Deine Brüder, die zu Dir gekommen sind. Das Land Ägypten steht dir offen, lass sie am besten Ort des Landes wohnen. ... Goschen ... und wenn du weißt, dass Leute unter ihnen sind, die tüchtig sind, so setze sie über mein Vieh.*[9]

---

[7] Es sei nur nebenbei erwähnt, dass dieser semitische Name in der Bibel vorkommt, unter anderem in 1 Samuel 26,6.
[8] RABEHL 2006, 86-97; SHEDID 1994; O. KEEL 1997, 51-55.
[9] Gen 47,5-6

Ägyptische Quellen aus dem 13. Jahrhundert bestätigen diesen Umstand in weniger romantisierter Form, als ein Grenzbeamter berichtet:

> *Eine andere Angelegenheit meinem Herrn, und zwar: Wir haben den Durchzug der Beduinenstämme von Edom durch die Festung des Merenptah in Zeku nach den Sümpfen von der Stadt Per Atum ... gestattet, um sie und ihre Herden in der Besitzung des Königs, der guten Sonne jedes Landes ... am Leben zu erhalten...*[10]

Der Schlußteil der Genesis steht im Zeichen der Verflechtung mit Ägypten und setzt mit dem zweiten Buch Mose, dem Exodus, ein völlig anderes Verhältnis der Israeliten zu Ägypten an. Diese seien ja aus dem Nildelta ausgezogen (oder vertrieben). Historisch gesehen seien aus dem Delta auch die Hyksos seitens der Pharaonen namens Seqenen-R^{c}, Kamose und Ahmose, die die XVIII. Dynastie (Beginn des Neuen Reiches) gründeten, vertrieben worden. Dieser Sieg über die semitischen Hyksos wird somit meist mit dem israelitischen Exodus gleichgesetzt.[11] Darauf soll an anderer Stelle nochmal eingegangen werden.
Zwar nicht Texte im herkömmlichen Sinn, bestätigen zwei Arten von Funden den Kontakt mit den Großreichen und offenbaren seinen Einfluss: Die erste Form besteht aus Skarabäen, sehr oft nur mit geometrischem Muster und Zeichen ohne Bedeutung, insbesondere durch den Einfluss seitens der Hyksos, eines hurritisch-semitischen Volkes, das wie oben erwähnt, um 1700 v. Chr. Ägypten erobert hatte und

[10] Papyrus Anastasi VI, Tafel IV, 13-V,4. Heute befinden sich diese Schriften im British Museum. Übersetzung nach MÜLLER 1893, 135.
[11] Selbst Josephus berief sich schon darauf: siehe dazu bei GMIRKIN 2006.

das Delta dominierte. Bei der zweiten Fundgattung handelt es sich um Rollsiegel des sogenannten syrischen Stils, die aus Alalakh und Aleppo (beide waren Städte des Königreichs Yamhad) sowie in Qatna (allesamt im heutigen Syrien) und Hazor im nördlichen Israel stammen. Sie verbinden mesopotamische Tradition und lokale stilistische und ikonographische Neuerungen, darunter ägyptische Motive einschließlich der Hieroglyphen (der Heiligen Schrift), zuerst da die Ägypter ihren Weg in den Norden erzwangen. Später war dieser ägyptische Stil von den Hyksos angepasst worden, was gerade an den Skarabäen zu beobachten war, deren Beschriftungen oft ohne Sinn blieben und damit zu erkennen geben, dass die komplizierte Hieroglyphenform nicht verstanden wurde.



Hyksos-Skarabäen (aus Tell el-^{c}Ajjul)

Darüber hinaus geben einige schriftlichen Quellen, die zumeist in akkadischer Keilschrift verfasst waren, einen Hinweis auf die Ereignisse und Gesellschaften jener Zeit. Dank dieser wenigen Funde scheint es gesichert zu sein, dass Akkadisch, die älteste semitische Sprache mit Ursprung im südlichen Mesopotamien, um das dritte vorchristliche Jahrtausends, in der palästinensischen Region während des 2. Jahrtausends eingesetzt wurde. Die akkadische Sprache und Schrift findet

sich häufiger durch seine spätere Anpassung und Nutzung für das Aramäische, sowie durch den Einfluss der großen mesopotamischen Reiche wie jener der Babylonier und Assyrer, die Akkadisch nützten und somit dafür sorgten, dass die Sprache für lange Zeit die *lingua franca* des Alten Orients blieb. So fand sich ein erster Weg, um zu schreiben, denn von der südlichen Seite, von Ägypten, wurde die ägyptische Hieroglyphenschrift meist nur imitiert und blieb oft ohne Sinn. Es bleibt weiters zu bemerken, dass im Gegensatz zu den Reichen in Ägypten und Mesopotamien, wo komplette Archive entdeckt wurden, Texte im Palästina des zweiten Jahrtausends noch selten auftreten. Verlässlichere und reichere Quellen bilden die mesopotamischen Archive, die in ihrer Beschreibung in Bezug auf soziale Strukturen perfekt das Bild der Patriarchengeschichten wie jene von Abraham und Jakob beleuchten.
Die Bedeutung der ägyptischen Hieroglyphen änderte sich, als während der späten Bronzezeit, ab 1500 v. Chr., die wiedererstarkten Ägypter das Delta von den Hyksos zurückgewonnen und in weiterer Folge Palästina erobert haben, das während des Zenits ihrer Macht unter ägyptischer Vorherrschaft blieb. Dennoch wurde für die Korrespondenz weiterhin das mesopotamische Akkadisch verwendet. Die Bedeutung des Akkadischen, auch von ägyptischer Seite her, war spätestens bewiesen, als das Archiv von Amarna entdeckt wurde. Heute heißt der Ort "Hügel der Hyänen" – *Tell el-Amarna*. Die alte ägyptische Stadt mit ihrem ursprünglichen Namen *Achet Aton* ("der Horizont des Sonnengottes Aton") war von Echnaton gegründet worden, dem Pharao, der vermutlich als Erster eine Religion mit nur einem Gott einführte – einem Sonnengott namens Aton. Als der Pharao alle anderen Tempel zu schließen bestimmte, hatte er viele Feinde unter den Priestern der anderen Götter. Deshalb hatte er nicht nur die Religion und den Regierungsort

zu wechseln, sondern auch die Kunst. Mit der Entfernung der alten Tradition war der Amarna-Stil geboren. Dessen Formen existierten nur während seiner Regierungszeit, teilweise muten sie seltsam an, und sind doch ästhetisch. Die wichtigste Neuerung in Bezug auf das zu behandelnde Thema ist jedoch die Gründung der neuen Hauptstadt Ägyptens, Achet-Aton / Tell el-Amarna in Mittelägypten, um sicher gegen innere Feinde zu sein. Trotz Verfolgung seiner Gegner handelte es sich unter Echnaton außenpolitisch um eine friedliche Zeit. Während dieser Generation sind keine Kriege gegen andere Reiche nachweisbar, nur diplomatische Kontakte mit deren Herrschern. Die Texte, die diesen Kontakten entsprangen, waren in den Archiven der Stadt aufbewahrt und wurden in den 80er-Jahren des 19. Jahrhunderts gefunden. Sie offenbaren die Korrespondenz Ägyptens mit auf der einen Seite seinen eroberten Vasallen in Palästina, auf der anderen Seite mit seinen gleichwertigen Rivalen Babylonien, Assyrien, Mitanni und sogar Zypern (Alašija), das während dieser Zeit sehr wichtig und mächtig war. Die Texte zeigen nicht nur die Beziehungen zwischen allen Mächten auf, sondern auch, dass zwischen den kanaanäischen Stadtstaaten Syrien-Palästinas Rivalitäten bestanden. Offensichtlich waren in jeder größeren Stadt Schriftsteller in der Lage, Akkadisch zu nutzen. Sie konnten hierzu zwei- und dreisprachige Wörterbücher als Hilfe verwenden. Die gemeinsame Sprache war ein Schritt Richtung „orientalischer Globalisierung“. Dennoch, in Syrien-Palästina waren sowohl das Ägyptische als auch das Akkadische immer ausländische Sprachen und Schriften gewesen, und seine Bewohner, die nicht an deren Tradition und Religion gebunden waren – denn das Akkadische und insbesondere das Ägyptische waren heilige Schriften –, entwickelten schließlich ihre eigenen einfacheren Systeme.

Vermutlich wurde diese Entwicklung zum wichtigsten Erbe an die westliche Welt. Zwei Formen kamen auf, je durch ihr geographisches Gebiet beeinflusst: Die erste war Ugaritisch, benannt nach einer Stadt an der syrischen Küste, die ein alphabetisches System mit 27 Zeichen auf der Grundlage der akkadischen Keilschrift entwickelte, offensichtlich aufgrund seiner geographischen Lage, nicht weit von der mesopotamischen Welt. Einige dieser Texte, sowohl Verträge und Gesetze, aber vor allem mythologische Geschichten, wurden in Palästina gefunden.[12] Diese Schrift wurde nach dem Fall von Ugarit durch die Auswanderungswellen der sogenannten "Seevölker" im 12. vorchristlichen Jahrhundert ausgerottet.



Ruinen von Ugarit

[12] SCHULER 131-134, DIETRICH – LORETZ 210-219, DIETRICH – LORETZ 496-510, DIETRICH – LORETZ 94-101, DIETRICH – LORETZ 300-357, DIETRICH – LORETZ 501-505, DIETRICH – LORETZ 819-821; DIETRICH – LORETZ 1091-1318.

Die zweite davon unabhängige Entwicklung war die Protosinaitische oder Protokanaanäische Schrift, inspiriert von den ägyptischen Bildzeichen. Sie bestehen aus Inschriften auf Felsen, Gefäßen, Stein und Metallobjekten, vor allem in der Region des Sinai, wo semitische Sklaven unter ägyptischer Herrschaft nach Gold, Kupfer und Türkis in den Minen gruben. Die Leute blieben von ägyptischen Göttern beeinflusst, wie etwa der Tempel der Fruchtbarkeitsgöttin Hathor beweist, die auch für den Schutz der Minenarbeiter zuständig ist.
Einige Gelehrte datieren diese Zeichen bereits in das 16. vorchristliche Jahrhundert, während die Mehrheit sie ins 13. Jahrhundert ansetzt. In der Tat ist es schwer zu sagen, zumal die meisten Texte eher kurz sind – der längste stammt aus der Stadt Lachisch in Israel und befindet sich auf einem Gefäß.[13] Trotz der wenigen Funde ist der revolutionäre Schritt offensichtlich: Im Gegensatz zu den früheren komplizierten unterschiedlichen Zeichen für jedes Wort wurde das Schreiben für die einfachen Leute leichter: Es war der erste Schritt zur Alphabetisierung in der mediterranen Welt. Einige Beispiele, um die die Art und Weise zu veranschaulichen, wie das System funktionierte – das so genannte ALPHA-BETH: Akronyme wurden zur Anpassung der Bedeutung eines Symbols für ein Wort verwendet, d.h. nur der erste Buchstabe eines Wortes wurde für die Aussprache des einzelnen Buchstaben verwendet : *alp* / Alpha (Rind, Stier), ursprünglich ein Stierkopf für das ganze Tier mit der Wortbezeichnung Alp, wurde etwa nach und nach vereinfacht. Nach einer Weile wurde es unter den Phöniziern in einem 90-Grad-Winkel gedreht, und später durch den Kontakt mit den griechischen

[13] MAZAR 1993, Abb. 7.24.

Händlern wechselte der Kopf noch einmal um 90 Grad. Von den Römern übernommen, wurde es zum vertrauten lateinischen Zeichen.[14]



Es ließe sich mit den weiteren Buchstaben ebenso oder ähnlich verfahren. Aus dem Sinai verbreiteten sich die Schriften nordwärts zu den Kanaanäern, sowie später an ihre Nachfolger, die Phönizier, die den Handel per Schiff im Mittelmeer führten. Diese exportierten neben ihren Waren plötzlich auch diese neuartige Schrift, die hilfreich für Warenlisten war. Wie oben angedeutet, wurde sie anschließend von Griechen übernommen, und von dort fand das Alphabeth seinen Weg zu den lateinisch-römischen und kyrillisch-russischen Buchstaben.

Die Wirren am Ende der Spätbronzezeit

Ein weiteres Ereignis führte dazu, dass das Ende einer Epoche nahte: Zum Ende der Spätbronzezeit, um 1200 v. Chr., kam es zu Veränderungen bzw. zum Zusammenbruch der alten Welt: Aus dem Osten kamen nomadisierende Stämme, die man unter dem Sammelbegriff Aramäer kennt (und deren Sprache für

---

[14] Im Ägyptischen steht dasselbe Zeichen für den Lautwert *pr*. Da es sich beim Protosinaitischen um eine semitische Sprache handelte, wurde offenbar nur das Zeichen mit derselben Bedeutung aus dem Ägyptischen übernommen, jedoch mit einer anderen Phonetik. Dieser Umstand betont die Eigenständigkeit zweier verschiedener Sprachen in einem Kulturkreis in der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends.

lange Zeit das Akkadische als *lingua franca* ablöste).[15] Doch nicht nur diese Gruppen hatten sich in Bewegung gesetzt und stürzten die Region in Chaos: Aufgrund klimatischer Veränderungen und sozialer Umwälzungen setzten sich Völker aus dem Nordwesten[16] nach Süden in Bewegung, was immense Auswirkungen hatte: die mykenischen Palaststaaten fanden ein Ende, ebenso die hethitischen Vasallenstaaten.[17] Weiter war Zypern verwüstet worden. Als die so genannten „Seevölker" entlang der Levante – der syro-palästinensischen Küste – weiter südwärts marschierten, zerschmetterten sie Städte wie die oben genannte Stadt Ugarit im heutigen Syrien. Neben archäologischen Spuren, die die Zerstörungen durch dicke Ascheschichten bestätigen, nennen ägyptische Quellen die Völker, die nach Ägypten einzudringen versuchten: Der Tempel von Medinet Habu bei Luxor zeigt und beschreibt in Wort und Bild die Kämpfe am Nildelta, wo die Seevölker von den Pharaonen Merenptah und später ein zweites Mal unter Ramses III. geschlagen wurden:

> *Die Seevölker, sie kamen von ihren Inseln. Sie beabsichtigten ihre Hände an alle Länder der Welt zu legen. Kein Land konnte ihnen widerstehen. Von Hatti südwärts wurden sie alle zerstört: Qadi, Karkemisch, Arzawa und Alaschija. Sie zerstörten die Länder so komplett, als hätten sie nie existiert. Sie kamen, legten*

---

[15] Das Aramäische gilt auch als die Sprache Jesu.

[16] Bis heute ist die Frage strittig, ob sie nordwestlich des Mittelmeers (Mykener) oder gar aus dem Nordwesten Europas stammten, wie einige archäologische Funde belegen könnten (Naue II-Schwerter). Anm.

[17] OREN 2000; DREWS 1993 UND 2000; MARGALITH 1994; NIEMEIER 1998; NOORT 1994.

Feuer und sagten: “Auf nach Ägypten!” Sie waren verbündet mit den Peleset, Tjeker, Schekelesch, Danu und Waschasch. Ihre Herzen waren voller Zuversicht. Sie sagten: “Unsere Pläne werden gelingen![18]



Medinet Habu

Peleset, Tjeker, Schekelesch, Danu, Schardana und *Waschasch* – mithilfe der Sprachwissenschaft können die meisten von ihnen aufgrund ihrer Bezeichnung den Regionen zugeordnet werden, von denen sie stammten.[19] Die Peleset wurden später von den Ägyptern auf dem Gebiet von Gaza angesiedelt, und wurden unter dem Namen Philister, die im Konflikt mit Israel standen, bekannt. Unter Bezugnahme auf das Alte Testament hatten sie ihre Insel Kaftor oder Keftiu, dem heutigen Kreta, verlassen (Ex 10,14; 1Chr 1,12; Jer 47,4).

---

[18] Medinet Habu (Zeilen 16-17): Ins Deutsche übersetzt nach John Wilson, in: PRITCHARD 1969, 262.
[19] WOUDHUIZEN 1992.

Die Tjeker stammen aus der antiken Region Dakien (heute Rumänien), Schekelesch steht für Sizilien, Danu für eine türkische Region, Schardana für die Insel Sardinien, die Herkunft der Waschasch ist noch nicht erkannt. Die in diesem Zusammenhang nicht genannten Turuscha entstammen vermutlich der tyrrhenischen Region an der italienischen Küste. Diese Völker verursachten aufgrund der Zerstörungen an der palästinensischen Küste ein Machtvakuum, und sogar Ägypten war geschwächt.[20] In dieser Situation sehen biblische Gelehrte den perfekten Zeitpunkt für den Exodus der Israeliten, wonach sie die Schwäche Ägyptens nutzten und in der Lage waren, aus dem Land zu fliehen und sich in den Gebieten im Norden anzusiedeln.[21] Beweise dazu fehlen jedoch. Neben dem Alten Testament ist nirgendwo sonst jegliche Erwähnung von aus Ägypten auswandernden Israeliten gegeben.

Interessant sind hierbei die Umstände der Führungsfigur Mose: Das ägyptische Wort *mes(j)* bedeutet „Sohn" und findet sich oft in ägyptischen Namen. Es wurde im Griechischen als Moses und im Hebräischen als Mosche übernommen. Als historische Figur lässt sich Moses nicht bruchlos in die Exodus-Geschichte einbauen, er scheint eine Synthese von

---

[20] AIGNER-FORESTI 1974, 25-45; SANDARS 1978, 105 FF.; CLAYTON 1994, 157-163.

[21] Neben der Bezeichnung des im Alten Testament geschilderten Auszugs der Israeliten aus Ägypten im gleichnamigen 2. Buch Mose im Alten Testament wurde der Name auch für ein Flüchtlingsschiff verwendet, das 1947 jüdische Immigranten nach Palästina brachte. Diese erneute Bewegungswelle 3000 Jahre später wurde in einem Roman von Leon Uris über das Flüchtlingsschiff Exodus (1958) in schriftlicher Form wieder gegeben, der die Entstehungsgeschichte des Staates Israel schildert.

Fakten und Fiktion zu sein. Immerhin finden sich häufig die Rettungen eines Kindes im Schilf: sei es in der mesopotamischen Sage von Sargon von Akkad, in der Horus-Sage, über den persischen Herrscher Kyros, oder in den römischen Mythen über die Gründer Roms – Romulus und Remus: es geht immer um die Aussetzung, Auffindung und Rettung, Aufzucht und Erziehung der Kinder, die den Tod hätten finden sollen, da sich der Herrscher bedroht fühlte. Doch es verläuft stets anders als erwartet und führt zum Ruhm der Protagonisten. Ob es sich bei Mose um eine historische Person handelt, bleibt umstritten, ebenso seine Herkunft.[22] Jedoch finden sich gewisse Parallelen in ägyptischen Texten, sei es der Übungsbrief eines Grenzoffiziers bei Teku (Sukkot?) über zwei geflohene Sklaven, Aufstandsbewegungen von Asiaten, sowie Berichte über einen gewissen Biya / Beja beziehungsweise einen BN-`ZN (R^c msj sw m pr R^c), der als Vermittler zwischen Ägyptern und Asiaten vermittelte.[23] Freud schrieb in seiner Monographie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939): „Einem Volkstum den Mann abzusprechen, den es als den größten unter seinen Söhnen rühmt, ist nichts, was man gern oder leichthin unternehmen wird, zumal wenn man selbst diesem Volke angehört."[24] Die Exodus-Erzählung mit ihrer (auch im wörtlichen Sinne) Leitfigur gehört auf jeden Fall zu den berühmtesten Passagen der Literaturgeschichte.

Ungeachtet dessen, ob Israel sich im Lande Ägypten aufhielt, wofür es weiterhin keine Beweise gibt, findet sich der Name Israel in einer anderen ägyptischen Quelle, im gleichen zeitlichen Kontext wie die Seevölker, also dem 12. Jahrhundert vor Christus, dem gleichen zeitlichen Rahmen,

---

[22] Vgl. ASSMANN 2004.

[23] Genaueres dazu bei: HOFFMEIER 1999, 52-53.

[24] FREUD 1939, zitiert nach *Gesammelte Werke* XVI, 103-246.

dem die Exodus-Erzählung immer zugedacht wird: Als Pharao Merenptah eine Koalition der Seevölker und Libyer besiegte, begann er auch eine Kampagne gegen weitere Feinde aus dem Osten. Eine Stele mit einer Tempelwidmung wurde berühmt für die erste Erwähnung des Volkes Israel. Nach einer Liste von belagerten und besiegten kanaanäischen Städten wird das Volk Israel genannt:

> *Die Häuptlinge werfen sich nieder und rufen šalem ... Tjehenu ist erobert. Hatti (Cheta) ist befriedet. Kanaan (p3-Knʿn) ist mit allem Übel erbeutet. Askalon (Jsqrn) ist herbeigeführt. Gezer (Q3-dj3-3r) ist gepackt. Januammu (yn-ʿm) ist zunichte gemacht. Israel (ysrjr) ist verwüstet und hat kein Saatgut mehr. Chor (Ch3-3-r) ist zur Witwe von Ta-meri geworden. Alle Länder sind insgesamt in Frieden.*[25]

Der Unterschied zwischen den kanaanäischen Städten und Israel ist jedoch damals markant genug, um hervorgehoben zu werden: Die Städte wurden mithilfe eines Zusatzzeichens (Determinativ) – typisch für die ägyptische Schrift, um Bedeutungsgruppen hervorzuheben – in Form eines Kreises samt einem Kreuz in seinem Inneren versehen als Hinweis für eine Stadtmauer mit den sich kreuzenden Straßen. Israel offenbart seinen nomadischen Ursprung: Als Determinativ (Deute- oder Symbolzeichen) wird ein Hirtenstock gezeigt, wie er von Nomaden zur Bewachung von Schafen verwendet wird. Dieser Hinweis auf der so genannten Israel-Stele ist der

[25] KAPLONY-HECKEL 2005, 551.

Beweis, dass Israel noch nicht als siedelndes Volk, sondern als wandernder Stamm existierte.[26]
Beide der zuvor genannten Ereignisse hatten zu einem Rückgang der ägyptischen Macht geführt, nicht nur wegen der außenpolitischen Umstände wie des Seevölkersturms, sondern auch wegen der inneren Schwäche, als die Priester einiger Tempel mächtiger und damit unabhängig vom pharaonischen Hof wurden. Ein wichtiges Indiz ist der Bericht des priesterlichen Abgesandten Wen-Amun um 1100 v. Chr., der nach Byblos im Libanon geschickt wurde, um Zedernholz zu erwerben.[27] Er wurde bestohlen, verfolgt und musste am Seehafen Dor, unter Kontrolle der Tjeker, eines ehemaligen vorhin genannten Seevolkes, verweilen. Sie zeigen ihm gegenüber keinen Respekt, obwohl er aus Ägypten geschickt wurde, und dieser Hinweis offenbart die Schwäche des Landes am Nil gegenüber den nördlichen Regionen im Gegensatz zu früheren Zeiten.
Von den anderen Seevölkern finden sich kaum Erwähnungen, mit Ausnahme der Philister, für die hauptsächlich das Alte Testament der Bibel (Richter, Samuel) als literarische Quelle dient. Einige Siegel aus der Gegend um Gaza weisen kurze philistäische Inschriften auf, nach kypro-minoischer Art, deren Zeichen die ägäische Herkunft oder zumindest ägäische Inspiration bestätigen.[28] Sie alle stammen aus dem 12. bis 10. Jahrhundert v. Chr. Besonders erwähnenswert sind fünf in der Nähe von Bethlehem gefundene Pfeilspitzen, die zu den wichtigsten Inschriften aus dem 11. Jahrhundert gehören. Alle von ihnen tragen auf einer Seite den Satz "Pfeil des 'Abd lb't", auf der anderen Seite "Ben Anat". Ben Anat ist ein gebräuchlicher Name sowohl in Ugarit (s.o.) und in Ägypten

[26] BREASTED 1906, Bd. 3, 238; ENGEL 1979, 373-399, 545.
[27] MOERS 2005, 912-913.
[28] MAZAR 1993, 326.

als auch in der Bibel (Richter 3:31), wo Shamgar Ben Anat als Richter aufgeführt wird. Die Richter führten in der israelitischen Frühgeschichte Krieg gegen die Philister und erwählten aus dieser Krise heraus ihren ersten König – Saul. Der Begriff "lb't" auf der Rückseite kann als "Löwin" übersetzt werden und steht in seinem Plural "lba'im" für Bogenschützen, Söldner, die zusammen mit David gekämpft hatten.[29] David war der Nachfolger von Saul, der gegen die Philister im biblischen Gilboa fiel. Er wurde am Jabeš-Gilead, dem heute vermutlich Tell Abu al-Kharaz im nördlichen Jordantal entspricht, begraben.[30] Es ist bemerkenswert, dass man im Zusammenhang mit dieser Region östlich des Flusses Jordan, des heutigen Staates Jordanien, immer wieder vom allgemeinen Niedergang aufgrund der Seevölker und der aramäischen Migrationen spricht, die Grabungsbefunde aus dieser Zeit jedoch offenbaren, dass weiterhin Reichtum herrschte und internationaler Handel betrieben wurde.[31]

---

[29] MAZAR 1993, 362.

[30] Der Autor war von 2008-2011 als assistierender Grabungsdirektor an diesem Ort tätig, wo viele Funde und Kontexte gefunden werden konnten, aber nicht Sauls Präsenz bewiesen werden konnte, soweit diese vorerst rein literarische Figur überhaupt existierte. Dieser Punkt bleibt also umstritten.

[31] FISCHER – FELDBACHER 2011, 377.



Befunde in Kharaz

Es gibt weitere Quellen im jordanischen Gebiet: Da Ägypten durch die Wirren jener Zeit seine nördlichen und östlichen Gebiete nicht halten konnte, kamen dort neben den israelitischen Stämme mehrere Königreiche – die ersten Beispiele von Nationalstaaten durch Herausbildung von Grenzen seitens Ethnien – auf: Ammon, Moab und Edom. Am südlichen Ende des Toten Meeres, im Wadi Mujjib wurde die sogenannte Balua-Stele entdeckt, die vermutlich auf einen Herrscher von Moab bezogen ist. Die Inschrift ist verschlissen und nicht mehr lesbar, aber das Relief zeigt eine Initiationsszene, in der eine geringere Göttin den König einer höheren Gottheit zuführt. In gewissen Punkten erinnert die Ikonographie stark an ägyptische Darstellungen. Die Figur erinnert an Darstellungen der Schasu-Leute aus der 19. ägyptischen Dynastie.[32] Diese werden Stämmen zugeordnet, die zwischen Palästina und Ägypten wanderten, manchmal mit anderen Ethnien vermischt waren, oder aber eher einer

[32] MAZAR 1993, 267.

sozialen Einheit zugerechnet wurden, den Habiru. Die Habiru werden manchmal mit den Hebräern aufgrund der Ähnlichkeit der Konsonanten (Zeichen) gleichgesetzt.[33] Obwohl die Stele indigener Herkunft ist, bleibt doch der ägyptische Einfluss zum Ende der Spätbronzezeit / Anfang der Eisenzeit, also zwischen 1200 und 1000 v. Chr. spürbar.



Pharao schlägt die Feinde (Luxor)

„Zeit des Eisens" – Großreiche und „Nationalstaaten"

Eine weitere Quelle seitens der östlichen Nachbarn Israels, der Moabiter, stellt die Mescha-Stele dar, benannt nach einem Moabiter-König des 9. Jahrhunderts, der auch aus dem Alten Testament bekannt ist.[34] Hier haben wir eines der ersten

---

[33] Die Erklärung mit der Konsonantenfolge HBRW ist in sprachwissenschaftlicher Hinsicht heutzutage nicht mehr haltbar. Anm.

[34] KUHRT 1995, 469.

schriftlichen Zeugnisse, abgesehen von der Bibel, in denen die Existenz eines Staates Israel erwähnt wird. Die Stele besteht aus schwarzem Basalt mit einer Höhe von 1,10 m und 60-68 cm Breite und trägt eine Inschrift von 34 Zeilen. Zwischen den einzelnen Wörtern gibt es der leichteren Lesbarkeit wegen Punkte als Trennzeichen. Das Moabitische ist wie alle semitischen Sprachen dem Hebräischen verwandt. Der Text nennt das Haus Omri, eine der ersten Dynastien von Israel, außerdem wird der israelitische Gott in Tetragrammen angedeutet und stellt eine der ältesten Versionen dar: JHWH. Bei der Stele handelt es sich um eine königliche Bauinschrift in einer typisch orientalischen Weise: Zwar einem Gott namens Kemosch gewidmet, hat der König die wichtige Rolle inne. Deshalb dient die Stele religiöser wie auch politischer Propaganda, vor allem hinsichtlich Meschas Sieg über das Nordreich Israel und das Südreich Juda[35] und Edom, das im jordanischen Süden angesiedelte Reich:

> *Ich (bin) Mescha, Sohn des* kmš[jt]*, König von Moab, der Dibonite. Mein Vater war König über Moab dreißig Jahre, und ich wurde König nach meinem Vater. Und ich machte dieses Höhen(heiligtum) für Kemosch in Qarho [Teil der Stadt Dibon?] als Zeichen der Rettung, denn er errettete mich vor allen Angreifern(?) und ließ mich triumphieren über alle meine Gegner. ... Omri war König von Israel, und er bedrängte Moab lange Zeit, denn Kemosch zürnte seinem Lande. Und es folgte ihm sein Sohn. Und er sprach: Ich will Moab bedrängen. In meinen Tagen sprach er [so], aber ich*

[35] Die beiden Reiche waren nach Salomons Tod (so er existierte) gespalten.

triumphierte über ihn und sein Haus. Und Israel ist für immer zu Grunde gegangen…[36]

Nach ihrer Niederlage wurden die israelitischen Siedlungen von den Moabitern geplündert. Mit diesen Maßnahmen befreit Mescha sein Land, das Vasall der israelitischen Omriden war, wie im Alten Testament 2 Könige 3, 21-27 erwähnt wird.
Diesseits des Flusses Jordan, im heutigen Israel, sollte der so genannte „Kalender von Geser“ aus dem 10-9. Jahrhundert erwähnt werden: Er entspricht einer Art von Aufteilung des landwirtschaftlichen Jahres, und ist in einer Vorform des schriftlichen Hebräisch verfasst. Es gibt Diskussionen darüber, ob es sich um eine Schülerübung oder um ein Dokument für steuerliche Kontrolle handelt. Mehrere Zeiteinheiten werden genannt, die sich auf Aussaat und Ernte von verschiedenen Früchten beziehen. Das quadratische Loch in dessen Mitte war vielleicht benutzt worden, um den Kalender an einer Wand befestigen.[37]



Gezer

[36] MÜLLER 2005, 646.
[37] CONRAD 2005, 247.

Ein Jahrhundert später wurde im Norden von Israel, in Tel Dan, eine Basaltstele in aramäischer Sprache geschrieben, zur Erinnerung an den Sieg des aramäischen Königs von Damaskus über die Königreiche Israel und Juda. Die Inschrift ist aufgrund der Erwähnung des "Hauses David" wichtig, dem ältesten Verweis auf diesen König. Zeile 8/9: „…und ich tötete Joram, Sohn des Ahab, König von Israel, und ich tötete [Achaz]yahu, Sohn des [Königs Joram] aus dem Hause David.“[38] Dennoch ist aus einer historisch-kritischen Sicht das Dokument kein Beweis für die Existenz König Davids. Vielleicht entstand schon zu dieser Zeit eine gewisse Tradition der Herkunftsangabe, die bis zum christlichen Messias andauerte, um den Stammbaum Jesu Christi für die Legitimierung seiner göttlichen Herrschaft zu nützen. Die Datierung der Tel Dan-Inschrift geht aufgrund der Stratigraphie in das neunte bis achte Jahrhundert. Sie befand sich unter der Zerstörungsschicht, verursacht durch die Assyrer, die das Land im Zuge einer Strafexpedition im Jahr 733/32 v. Chr. verwüstet hatten.
Blickt man auf außenstehende Quellen dieser berühmten Großreiche des Mittleren Ostens, finden sich weitere, als es schon zu einem Krieg ein Jahrhundert vor den genannten Ereignissen von Tel Dan kam: Eine Stele von Shalmanassar III – in Kurkh in der heutigen Türkei gefunden – berichtet von der Revolte von 12 Staaten im Jahr 853 v. Chr. gegen Assyrien. Unter ihnen befand sich König Ahab. Als Israel an dieser Rebellion der syro-palästinensischen Königreiche und Stadtstaaten gegen ihre Herren teilnahm, wurden sie alle zerschlagen oder zumindest wieder unterworfen. Die verschiedenen Truppenkräfte sind auf dieser Stele aufgezählt,

---

[38] KOTTSIPER 2005, E-176. Joram erscheint auch in 2 Könige 8:16 im Alten Testament: „Und im fünften Jahr des Joram, Sohn des König Ahab von Israel...“

unter ihnen Ahabs Kontingente.[39] In diesem Zusammenhang werden die arabischen Stämme das erste Mal genannt, die der antiassyrischen Allianz mit Dromedaren beistanden. Nach der Aufzählung wird die Schlacht an der syrischen Stadt Qarqar beschrieben, wo die Allianz besiegt worden war. Es kam bald darauf zu weiteren Aufständen, da der assyrische Arm durch innere Wirren zwischenzeitlich nicht so weit reichte. Wenige Jahre später, im Jahr 841, trennte sich jedoch Israels König Jehu von der neuen antiassyrischen Allianz mit Juda und den phönizischen Stadtstaaten und wurde freiwillig zum assyrischen Vasallen. Diese Ereignisse betreffend gilt neben den biblischen Berichten der Schwarze Obelisk des Königs Shalmanassar III. aus Nimrud als wichtigste Quelle, in der die Macht des assyrischen Königs aufgezeigt wird.[40] Das Objekt ist wegen der Darstellung eines Israeliten außergewöhnlich: Der Obelisk trägt 20 Reliefs, 5 auf jeder Seite, auf deren Darstellungen unterworfene Könige dem assyrischen König zum Zeichen ihrer Gefolgschaft Geschenke bringen, u. a. auch der König von Musri – womit der ägyptische Pharao gemeint ist, vermutlich Takeloth, denn mit dem Aufstieg der orientalischen Mächte wurde die ohnehin schon geschwächte ägyptische Herrschaft vermindert, wie auch die ägyptischen Quellen im palästinensischen Raum geringer wurden.[41] Aber der Grund, warum der Obelisk so bedeutend wurde, ist die Darstellung des Königs im zweiten Register, den man im Assyrischen *ia-ua* nannt. Manchmal wird dieser mit Joram

---

[39] Näheres dazu bei KUHRT 1995, 488.

[40] KUHRT 1995, 466.

[41] In semitischen Sprachen gibt es immer eine Form von *Misraijm* / *Mušrim*, die Ägypter heute nennen ihr Land *misr*.

identifiziert, aber wahrscheinlicher handelt es sich um Jehu, Sohn Omris aus dem Nordreich Israel.

> *Tribut von Jehu, Sohn des Omri: Ich erhielt von ihm Silber, Gold, eine goldene Schale, eine goldene Vase mit bemaltem Boden, goldene Becher, goldene Gefäße, Zinn, ein Szepter für die Hand des Königs und Jagdspieße (puašatu).*[42]

Sich freiwillig in die Hände des Assyrerreichs zu geben, schützte das Nordreich für mehr als hundert Jahre. Dann aber, nach einem neuen Aufstand seitens Israels zerstörten die Assyrer dessen Hauptstadt Samaria und deportierten seine Bevölkerung. Nach seinem Sturz herrschte nur noch das südliche Königreich Juda, das die jüdische Tradition aufrecht erhielt. Doch auch dessen Ende war nicht fern: Im Jahre 702 v. Chr. kam es zu erneuten Aufständen gegen den assyrischen König Sanherib – zu Beginn im Osten des Reichs. Doch schnell wurden sich die westlichen Vasallen bewusst, dass Sanheribs Kräfte gebunden waren. So revoltierten sie unter König Hiskia von Juda. Diese Ereignisse wurden im so genannten Taylor-Prisma oder Sanherib-Prisma beschrieben. Generell berichtet es vom Bau der Stadt Ninive, aber auch von der Ausdehnung des Reiches. Als Sanherib die Rebellen im Osten besiegt hatte, marschierte er nach Westen. In seinen Annalen wird auch Hiskias erwähnt (27-29):

> *Und Hiskia, der sich meinem Joch nicht unterwarf, 46 seiner starken, ummauerten Städte und zahllose Städte der Umgebung, belagerte ich, eroberte ich, und plünderte ich.*

---

[42] BORGER 2005, 363.

Am Ende erwähnt er ferner:

> *Ich schloss König Hiskia wie einen Vogel in Jerusalem, seiner königlichen Stadt, ein.*[43]

Widersprüchlich ist der Bericht an seinem Ende: Laut Prisma marschierte Sanherib nach Hause, nachdem er Tribut von Jerusalem empfangen hatte. Die Bibel berichtet über einen Erzengel, der das assyrische Heer schlug, oft gleichgesetzt mit einer Pest, welche die Armee zum Verlassen der Region zwang:

> *Und es geschah in dieser Nacht, da zog ein Engel des Herrn aus und schlug im Lager von Assur 185000 Mann. Und als man früh am Morgen aufstand, siehe, da fand man sie alle, lauter Leichen. Und Sanherib, der König von Assur, brach auf, zog fort und kehrte zurück; und er blieb in Ninive.*[44]

Jedenfalls bestätigt die Archäologie die assyrischen Berichte über die Kampagne. Viele Städte enthalten Zerstörungsschichten aus dieser Phase. Eines der eindrucksvollsten Bilder dieses Krieges bot die Belagerung und Eroberung von Lachisch im südlichen Juda. Der archäologische Kontext verdeutlicht die Tragödie, die dort stattfand: Eine Belagerungsrampe, viele Waffen, insbesondere

[43] Nach LUCKENBILL 1924, 70. Unter Bezugnahme auf eine Belagerung der Stadt, die auch die Bibel erwähnt (2 Könige, 2 Chroniken, Jesaja).
[44] 2 Könige 19,35-36.

Pfeile und Geschosse, Skelette mit Spuren von Verletzungen und Ascheschichten.[45]



Blick auf Lachisch

Darüber hinaus waren die berühmten Orthostaten der Belagerung von Lachisch im heutigen Irak ausgegraben worden, im Palast von Ninive. Heute sind diese im British Museum ausgestellt. Viele Details verweisen auf die Art einer Belagerung während der assyrischen Periode, seien es die Rammböcke am Weg zum Tor, während die Belagerten mit Pfeilen darauf schießen, umgekehrt Assyrer mit Kompositbögen, deren gepfählte Feinde im Hintergrund, ebenso gefolterte Gefangene vor den Augen ihrer Angehörigen innerhalb der Mauern.
Was schriftliche Quellen in Juda selbst betrifft, vor allem aus Lachisch, sind die Siegelabdrücke an Griffen von Vorratsgefäßen bemerkenswert, die so genannten "lamelech"-Gefäße, übersetzt: "gehört dem König". Über tausend dieser Stempel sind bekannt, vermutlich stammen alle aus derselben

[45] EPH'AL (2) 1984, 60-70; MITCHELL 1996; USSISHKIN et al. 2004.

Werkstätte, wie sich aus Lehm-Analysen feststellen ließ.[46] Unterhalb dieser Symbole waren Städte erwähnt, manchmal auch Personennamen. Sie werden als Gefäße für die Versorgung der jeweiligen Städte interpretiert, die von den Assyrern bedroht waren.

Des Weiteren waren Ostraka im Wachzimmer zwischen dem inneren und äußeren Tor von Lachisch gefunden worden. Einige dieser Briefe klingen sehr verzweifelt, ein weiterer Beweis für die Belagerung selbst: Einer dieser Briefe vom Kommandanten Hoshayahu, geschrieben an seinen Kommandanten Yaush, endet damit, dass er nicht mehr die Leuchtfeuer der nächsten Stadt, Azeqah sehen kann.[47] All diese Funde bestätigen die assyrischen Berichte, dass eine judäische Stadt nach der anderen durch das assyrische Reich gefallen war. Ein weiterer bemerkenswerter Zusammenhang war die Vorbereitung gegen die assyrische Invasion in Jerusalem selbst: In solchen Zeiten bevorstehender Belagerung ist die Wasserversorgung eine der wichtigsten Aufgaben. In 2 Könige und 2 Chroniken im Alten Testament wird ein Projekt unter Hiskias Regierungszeit beschrieben - der Hiskia-Tunnel:

---

[46] Die Gefäße haben einen engen Hals, breite Schultern, kleine Basis, und in der Regel vier Griffe. Ihre Kapazität beträgt zwischen 45 und 53 Liter. Sie wurden zwar in verschiedenen Städten gefunden, die Mehrheit jedoch, wie erwähnt in Lachisch, mit dem Zerstörungshorizont aus Sanheribs Kampagne. Andere waren auch noch aus späteren Zeiten erhalten geblieben, wie in Jerusalem, das noch nicht erobert worden war. Zwei Arten von Siegeln können beobachtet werden: Die erste Art entspricht einem Käfer mit 4 Flügeln (hierbei wird ägyptischer Einfluss angenommen), die zweite Version erinnert an eine zwei-flügelige Sonnenscheibe. Beide von ihnen waren gleichzeitig im Umlauf. Vgl. MAZAR 1993, 455.

[47] CONRAD 2005, 620.

Das Wasser der Gihon- oder Marienquelle fließt durch einen ungefähr 533 Meter langen, teilweise geschlängelte S-Kurve beschreibenden Tunnel zum Siloa-Teich. Die sechszeilige Inschrift ist in »klassischem« Hebräisch verfasst. 23cm hoch, bedeckt sie knapp die untere Hälfte einer 55cm hohen und 66cm breiten geglätteten Steinfläche. Ihr gegenüber befindet sich eine kleine, vielleicht für die Aufnahme einer Öllampe bestimmte Nische. Wie die Inschrift zeigt, ist der Tunnel von beiden Seiten her durchgebrochen worden. Legt man die Normalelle von 45cm zugrunde, gibt die Inschrift die Tunnellänge mit einer Abweichung von nur 7m genau an. Der Moment des Zusammentreffens der Arbeiter wurde in der sogenannten Siloam-Inschrift beschrieben, die einen der längsten und wichtigsten hebräischen Texte der Königszeit darstellt:

> *Der Durchbruch beim Tunnelbau. So wurde der Durchbruch geschafft. Als ... noch mit der Axt ... jeder in Richtung seines Kumpels ... Als die Trennwand drei Ellen dick war, hörte man, wie einer dem andern durch den Fels hindurch zurief. Denn eine Überschneidung gab es nach links und rechts. Beim Durchbruch hieben die Arbeiter mit der Axt, jeder auf den andern zu, Axt gegen Axt. Das Wasser floss von der Quelle 1200 Ellen bis zum Reservebecken. Der Fels über den Köpfen der Arbeiter war hundert Ellen hoch.*[48]

Nach 2 Kön 20,20 ist der Tunnel unter König Hiskia (725–697 v. Chr.) gebaut worden. Angesichts des Bauvolumens ist es

[48] CONRAD 2005, 555. Heute ist die Inschrift in Istanbul ausgestellt, da zur Zeit ihrer Entdeckung Palästina Teil des Osmanischen Reiches war und sie daher zu seiner damaligen Hauptstadt geschickt wurde.

unwahrscheinlich, daß der Tunnel erst anlässlich der unmittelbar bevorstehenden Bedrohung Jerusalems durch die Assyrer im Jahre 701 angelegt worden ist, wie man aus 2 Chr 32,2 f. schließen könnte:

> *Nach diesen Ereignissen und dieser Treue kam Sanherib, der König von Assur. Und er drang in Juda ein und belagerte die befestigten Städte, und er gedachte, sie für sich zu erobern. Und als Hiskia sah, dass Sanherib gekommen und dass sein Gesicht zum Kampf gegen Jerusalem gerichtet war, da beriet er sich mit seinen Obersten und seinen Helden, ob sie die Wasser der Quellen, die außerhalb der Stadt lagen, verstopfen sollten. Und sie unterstützten ihn. Und es versammelte sich viel Volk, und sie verstopften alle Quellen und den Bach, der im Innern der Erde fließt. Denn sie sagten: Warum sollen die Könige von Assur kommen und viel Wasser finden? Und er fasste Mut und baute die ganze Mauer, wo sie eingerissen war, wieder auf und errichtete auf ihr Türme und baute die andere Mauer außerhalb und befestigte den Millo der Stadt Davids; und er fertigte Waffen in Menge an und Schilde. Auch setzte er Kriegsoberste über das Volk. Und er versammelte sie zu sich auf dem Platz am Stadttor und redete zu ihren Herzen und sagte: Seid stark und mutig! Fürchtet euch nicht und seid nicht niedergeschlagen vor dem König von Assur und vor der ganzen Menge, die mit ihm ist! Denn mit uns sind mehr als mit ihm.*[49]

---

[49] 2 Chroniken 32,1-7. Tatsächlich ist der Tunnel bereits zu Teilen in kanaanäische Zeiten datiert (um 1500 v. Chr.).

Wie bereits erwähnt, war trotz der Verwüstungen im judäischen Reich Jerusalem selbst nicht von Assyrien erobert worden. Die orientalische Macht hatte anschließend auch nicht mehr lange Bestand. Assyrien wurde seinerseits von einer neuen aufsteigenden Macht besiegt – Babylon. Judah wurde unter seiner Vorherrschaft Vasall, gewann aber teilweise nochmals die Unabhängigkeit. In der Zeit des Königs Josia, ca. 640 v. Chr., war die Idee geboren worden, die jüdische Gemeinschaft zu vereinen. Religiöse Reformen wurden umgesetzt, die zum Aussterben der daneben bestehenden kanaanäischen Kulte führten, insbesondere die noch verbleibenden Kulte eines weiblichen Gegenstücks zum Gott YHWH - Ashera. Ihr Ursprung liegt im syrischen Pantheon, wo sie besser bekannt ist als Ischtar oder Astarte. Ihre Verehrung war in der frühen israelitischen Gesellschaft üblich, wie Darstellungen auf Gefäßen beweisen, zum Beispiel aus Kuntillet ᶜAjrud aus dem 8. Jahrhundert, in der Negev-Wüste im heutigen südlichen Israel.[50] Jetzt, unter Josias Herrschaft, sollte es nur YHWH selbst geben, wie 2 Könige 22-23 und 2 Chroniken 34-35 erzählen. Darüber hinaus entstammt ein Großteil der anderen biblischen Geschichten Josias Herrschaft, der versuchte eine gemeinsame Geschichte zu finden. Die Hauptstadt Jerusalem, zuvor immer noch sehr provinziell und lang nicht so reich wie etwa die Hauptstadt des Nordreichs Samaria vor ihrem Fall, sollte schließlich ideologisches, politisches und religiöses Zentrum werden. Josia erweitert das Gebiet und stärkte die Verteidigungssysteme, einschließlich der schon ausgebauten Wasserversorgung. Das Bild der heutigen Siedlung, genannt Silwan, steht als Erbe des alten Wortes Siloam, wovon bezüglich der Tunnelinschrift die Rede

[50] MAZAR 1995, 446. Laut Überlieferung hielten sich Moses und sein Volk dort einige Zeit nach der Flucht aus Ägypten auf.

war. Darüber hinaus wurden Reste der verstärkten Mauern in der Stadt Jerusalem gefunden.



Verstärkungsmauer in Jerusalem



Blick auf Siloa/Silwa (Ostjerusalem)

Josias Sohn Jojakim fühlte sich sicher und stark genug, um gegen seine babylonischen Herren zu rebellieren, nicht zuletzt aufgrund ägyptischer Ermutigung, deren Pharaonen wieder mehr Einfluss im palästinensischen Gebiet erlangen wollten. Eine babylonische Strafexpedition warf Jojakim vom Thron und setze einen anderen König ein – Zedekia (2 Kg 24,17-25,7). Aber auch er revoltierte bald darauf, trotz der Warnungen seitens Jeremiah (dem ein eigenes Buch im Alten Testament gewidmet ist, worin von diesen Gegebenheiten die Rede ist). Unter dem babylonischen König Nebukkadnezar II. kam es zum Fall Jerusalems im Jahre 587/586 v. Chr. und zum jüdischen Exil, als die Oberschicht der Stadt nach Babylon deportiert wurde. Diese Ereignisse finden sich in Zerstörungsschichten von Gebäuden bestätigt, die südöstlich der Altstadt von Jerusalem gefunden wurden.



Von Babyloniern zerstörte Strukturen in Jerusalem

Die nach Babylon Deportierten führten ein höchst erfolgreiches Leben in der Gesellschaft dieser multikulturellen Stadt. Schriftzeugnisse belegen jüdische Namen, die sowohl im Militär als auch am Hof Karriere machten.[51] In diesem Zusammenhang kam es wohl zu den verschiedenen Einflüssen mesopotamischer Mythologie, die gerade in die Genesis-Geschichten (1. Buch Mose) einflossen, etwa die Schöpfungs- und die Flutgeschichte, die fast eins zu eins übernommen worden waren. Auffällig ist, dass das jüdische Volk in Babylon, um sich von den nicht-jüdischen Gemeinschaften zu unterscheiden, weitere Texte über die gemeinsame Geschichte ihres eigenen Volkes schrieb. Diese Texte wurden später von jenen, die – als sie nicht einmal fünfzig Jahre später die Möglichkeit dazu hatten, als die Perser Babylon einnahmen und die neue Herrschaft im Nahen Osten antraten nach Hause gingen, mitgenommen und verbreitet. Unter den Persern konnte das jüdische Volk erneut seine Stadt und den Tempel aufbauen.
Dies änderte sich mit dem Sturz des Persischen Reiches durch Alexander den Großen. Ein gemeinsames jüdisches Gemeinwesen wurde umso wichtiger, hatte doch das jüdische Volk in den folgenden Jahrhunderten unter hellenistischer Fremdherrschaft (im palästinensischen Raum jener der Seleukiden) aufgrund ihrer isolierten religiösen Haltung gelitten. Der Versuch, den hellenistischen Weg durchzusetzen, führte zur jüdischen Revolte gegen die Seleukiden – die Makkabäerbriefe sollten in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Man setzte noch einmal kurz die eigenen Interessen durch.

[51] Genaueres dazu bei DONNER 1986.

Eine andere Dynastie, die aus Alexanders Reich hervorgegangen war, herrschte in Ägypten: die Ptolemäer. Unter deren Herrschaft wurden um 200 v. Chr. in der Bibliothek von Alexandria, einem der Zentren von Kultur und Wissenschaft, auf Einladung Ptolemaios´ II. zweiundsiebzig jüdische Gelehrte eingeladen, das Pentateuch, die fünf Bücher Mose, ins Griechische zu übersetzen.[52] Mit diesem Schritt waren die Texte erstmals auch für Nichtjuden zugänglich.

Die Umwelt des Neuen Testaments und der Neuzeit

Zurück zu den Begebenheiten in Palästina: Im Jahr 63 v. Chr. nahm das römische Reich die palästinensische Region ein, setzte fremde Könige als eine Art Statthalter ein, darunter Herodes den Großen, bekannt aus den christlichen Evangelien („Weihnachtsgeschichte"). In der Tat war er ein fremder Herrscher, denn seine Familie stammte aus Idumäa, einer Region im südlichen heutigen Jordanien. In früheren Zeiten war das Gebiet Edom genannt, eines der Königreiche während der Eisenzeit neben Ammon und Moab. Unter diesen Umständen flüchteten viele jüdische Sekten und lebten isoliert. Die Bekanntesten unter ihnen sind die Essener, die ihre Zuflucht in Siedlungen westlich des Toten Meeres in Qumran fanden.[53] Als die so genannten Schriftrollen vom Toten Meer entdeckt wurden, gehörten sie zu den ältesten biblischen Originaltexten, datiert auf das 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. Es muss betont werden, dass die Mehrheit der Texte, mit denen wir in der Bibel konfrontiert werden, Kopien viel

[52] Nach der Anzahl der Gelehrten werden die fünf Bücher Mose auch Septuaginta genannt, was jedoch fälschlicherweise „70" bedeutet.
[53] WISE – ABEGG – COOK 1997, 16: Genauer bei: CANSDALE 1990; MAGNESS 2002; GALOR – HUMBERT – ZANGENBERG 2006.

jüngeren Datums sind. Die Papyri waren in Gefäßen abgelegt in Höhlen gefunden worden. Obwohl viele von ihnen übersetzt und interpretiert wurden, bestehen noch Diskussionen darüber, ob sie aus Jerusalem gerettet worden waren, oder ob sie ein Schreiber der Qumran eigenen Werkstatt verfasste. Sie gehören jedenfalls zu den wichtigsten Quellen für das Verständnis der ersten Versionen der Bibel, und es scheint, dass Jesus von Nazareth von ihren Ideen beeinflusst wurde.[54]



Blick auf Qumran

Trotz der Bedeutung dieser Schriftrollen gehören sie nicht zur ältesten Sammlung von biblischen Texten. Hier müssen wir noch einmal in die Zeit vor dem babylonischen Exil zurück kehren: 1979 tauchten zwei kleine silberne Schriftrollen auf,

---

[54] Mehr dazu bei: GARCÍA MARTÍNEZ - TREBOLLE BARRERA 1995; STEGEMANN 1999.

mit Teilen des bekannten apotropäischen Priestersegens aus dem Buch Numeri (6:24-25) als Teil des Pentateuch. Die Rollen wurden als Amulette verwendet und in einer der Grabkammern in den Felsen, im Südwesten der Altstadt von Jerusalem eingeschnitten gefunden. Der schwierige Prozess des Abrollens der Rollen zur Entzifferung dauerte drei Jahre, da man eine Methode entwickeln musste, die einen Zerfall verhindert. Trotz ihrer Kürze enthalten sie heute die ältesten überlieferten Texte aus der Bibel, aus der Zeit um 600 v. Chr.[55]

Erwähnenswert sind auch die Texte von Nag Hammadi, gnostische Texte aus einer Oase in Ägypten, entdeckt in den 1940er-Jahren. Es handelt sich bei ihnen um apokryphe Texte, also nicht dem christlichen Kanon zugehörig. Sie sind aber in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen, da sie aus dem frühchristlichen Gemeindewesen entstammen.[56]

Schließlich noch ein Blick auf die Umwelt des Neuen Testaments: Wie bereits erwähnt, stand ab dem Jahr 63 v. Chr., nach der Eroberung durch die Römer unter Pompeius die syro-palästinensische Region unter römischer Herrschaft. Und das blieb sie (später als Teil des oströmischen, byzantinischen Reichs) bis zur arabischen Expansion im siebten Jahrhundert, trotz einiger gescheiterter Versuche sich von Rom zu befreien. Davon geben einerseits die Berichte von Josephus, der selbst ursprünglich auf Seite des judäischen Volkes kämpfte, bevor er sich auf die römische Seite schlug, andererseits Stätten des Kampfes Zeugnis, allen voran Masada und Gamala.

[55] MAZAR 1995, 516-517 und 524.

[56] Literatur dazu: EMMEL – VAN OORT 1994; PAINCHAUD - FUNK – POIRIER 1977; ROBINSON 1948.



Masada



Gamala, das „Masada des Nordens“

Es muss betont werden, dass alle Funde aus Zeiten des Alten Testaments nach ihrer Entdeckung eine Sensation sind. Aus der klassischen römischen Zeit blieb weit mehr bestehen und musste nicht durch Ausgrabungen aufgedeckt werden. Ein Besuch in Israel, Syrien oder Jordanien offenbart vor allem das klassische Erbe, ähnlich allen Mittelmeerländern und

sogar Nordeuropa, die in ihrem Muster einander ähnelten, da überall das Römische Reich seine Zivilisation brachte. Die Städte der Dekapolis, die zehn wichtigsten um die christliche Zeitenwende, teilweise bereits unter hellenistischer Seleukidenherrschaft bestehend, sind heute ein beliebtes Ziel für Touristen.



Umm Qais (Gadara) im heutigen Jordanien

Was die biblische Geschichten und deren heutige politische Umsetzung betrifft, enthüllen manche Beispiele die Vorgangsweise innerhalb der Wissenschaft und Politik ganz deutlich die Gefahr, alles allzu wörtlich zu nehmen, oder gar biblische Quellen zu missbrauchen. Dieser Umstand zeigt anschaulich, wie oft Menschen „Fakten“ zu finden und zu beweisen versuchen, um die absolute Wahrheit der Bibel aufzuzeigen, vor allem wenn sie durch archäologische Funde und Befunde „lesbar“ zu sein scheinen. Diese Art von Geschichte sollte deswegen nicht ohne Kritik angenommen werden. Letztendlich sollte es in der biblischen Geschichtsschreibung nämlich um andere Bereiche gehen:

1. Sinngeschichte: nicht das Geschehen, sondern die Tendenz ist wichtig; etwa dass Israel aus unbedeutenden Anfängen zu einem große Volk wurde, später sich daraus zwei Staaten entwickelten (durch Jahwe bewerkstelligt). Diese Tendenzen

werden wie wirkliche Szenen in Situationen zwischen Gott und den Menschen dargestellt und nicht in dürren Lehrworten.
2. Volksgeschichte: Die Bibel ist für einfache Menschen geschrieben, und somit in bildhaften Einzelgeschichten dargestellt, um es greifbarer zu machen. Es ist unwichtig, ob es sich um ein wirkliches Einzelereignis handelt. Es ist wichtiger, dass die Einzelgeschichte den Gesamtzug der Ereignisse enthält.
3. Gegenwartsbezogene Geschichte: Nicht wegen der Geschichte an sich, sondern wegen des Bezugs zum hier und heute ist sie wichtig. Dies zeigt sich zum Beispiel bei der Genealogie: Es geht oft nicht um die wirkliche Abstammung, sondern um die Forderung an lebende Menschen. Ein anderes Beispiel sind die Gesetze: Sie wurden der Verbindlichkeit wegen im Bundesschluß eingebaut, aber finden eine erzählerische Ansiedlung. Das Heilige Buch, die Bibel, die theoretisch allen monotheistischen Religionen – dem Judentum, dem Christentum und Islam – zum Vorbild wirkt, ist voller Geschichten, Metaphern und Regeln. Und trotz vieler Hinweise auf historische Begebenheiten sollte man nicht alles daraus wörtlich interpretieren, stattdessen das Werk als wichtiges Vermächtnis der Menschheit und für die Menschheit sehen.
Und doch wird Missbrauch damit betrieben, gerade im Bereich ihrer Herkunft – dem sog. „Heiligen Land“. Schwierigkeiten beginnen bereits mit der historischen Topographie. Man versucht sie mit interdisziplinären Verfahren zu lösen – wie Geographie, Archäologie, Geschichte oder Linguistik. Im archäologischen Befund können etwa zerstörte Siedlungen und das Aufkommen neuer Hausmodelle und Gräber die Veränderung des täglichen Lebens belegen, ebenso Gegenstände und Waffen.

Ein weiteres Hindernis ist die Darlegung der Grenzen der Region. Besonders in der Antike waren diese rudimentär gesetzt, und teilweise sind sie auch heute nicht vollständig beschrieben, wie wir Diskussionen über die Autonomie der Westbank, Gaza und dem östlichen Teil von Jerusalem entnehmen, außerdem dem Streit um die Golanhöhen.



Von Israel okkupierte Golanhöhen mit verlassenen arabischen Dörfern. UNO-Schutzzone bei Quneitra



„Schutzmauer" bei Bethlehem

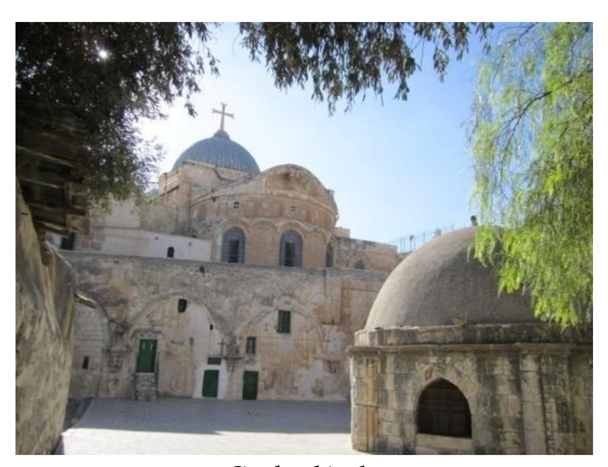
Aber es ist nicht nur die Schwierigkeit der Definition: Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Bibel entfacht Interesse, Emotionen und oft schwere Auseinandersetzungen, mehr aus religiösen und politischen Gründen denn aus historischen. Dieser an sich kleine Bereich bleibt ein ideologisches und politisches Schlachtfeld. Darüber hinaus erschweren heutige Konflikte im Nahen Osten Ausgrabungen und Forschungen.
Mit Hilfe der Archäologie werden "Fakten" etwa für die Neudefinition Jerusalems als der Stadt dreier Weltreligionen zur ewigen ungeteilten Hauptstadt des jüdischen Staates gesetzt.



Klagemauer



Felsendom



Grabeskirche

All diese Konflikte haben auch langfristige Folgen. Nach dem Wiederaufbau der Infrastruktur haben Relikte der Vergangenheit natürlich keine Priorität. Sie werden zerstört oder an Antiquitätenhändler verkauft, und dies vernichtet Erkenntnisse. Archäologie kann nur in einem friedlichen

Rahmen angemessen behandelt werden. Es sollte endlich betont werden, dass es der Zweck der Heiligen Schrift war, Formen von Gewalt aufzudecken und einen Weg zu zeigen, um diese zu überwinden.

Fotos: © Rainer Feldbacher

Literatur:

AHARONI – AMIRAN 1964 = Y. AHARONI – R. AMIRAN: *Arad – A Biblical City in Southern Palestine*. In: Archaeology 17 (1964) 43-53.

AHITUV 1984 = S. AHITUV: *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*. Jerusalem 1984.

ASSMANN 1998 = J. ASSMANN: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur.* München – Wien 1998.

AVIGAD 1983 = N. AVIGAD: *Discovering Jerusalem*. Nashville 1983.

BEIT-ARIEH 1981 = I. BEIT-ARIEH: *A Pattern of settlement in the Southern Sinai and southern Canaan in the Third Millenium B.C*. In: Bulletin of American School of Oriental Research 243 (1981) 31-55.

BEIT-ARIEH 1983 = I. BEIT-ARIEH: *Central-Southern Sinai in the Early Bronze Age II and its relationship with Palestine*. In: Levant 15 (1983) 39-48.

BITTON-ASHKELONY 2004 = B. BITTON-ASHKELONY (Hrsg.): *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden 2004.

BITTON-ASHKELONY 2006 = B. BITTON-ASHKELONY: *Monasticism and religious orders*. Leiden 2006.

BLUMENTHAL 2005 = E. BLUMENTHAL: *Die Erzählung des Sinuhe*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen). Gütersloh 2005, 884-911.

BORGER 2005 = R. BORGER: *Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 354-410.

BREASTED 1906 = J. H. BREASTED: *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*. Chicago 1906.

CANSDALE 1990 = L. CANSDALE: *Qumran and the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence.* Texte und Studien zum antiken Judentum 60. Tübingen 1990.

CLAYTON 1994 = P. A. CLAYTON: *Chronicle of the Pharaohs*. London 1994.

CONRAD 2005A = D. CONRAD: *Hebräische Dokumente*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 247-252.

CONRAD 2005B = D. CONRAD: *Hebräische historische Inschriften*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 620-624.

CONRAD 2005C = D. CONRAD: *Hebräische Bau-, Grab-, Votiv- und Siegelinschriften*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band II: Religiöse Texte). Gütersloh 2005, 555-572.

DEVER – THOMPSON – AHLSTRÖM – DAVIES 1995 = W. G. DEVER – T. L. THOMPSON – G. W. AHLSTRÖM – P. R.

DAVIES: *Will the Real Israel Please Stand Up? Archaeology and Israelite Historiography. Part I*. In: BASOR 297 (1995) 61-80.

DIETRICH – LORENTZ 2005A = M. DIETRICH – O. LORETZ: *Dokumente aus Alalach und Ugarit*. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Gütersloh 2005, 210-219.

DIETRICH – LORENTZ 2005B = M. DIETRICH – O. LORETZ: *Historisch-chronologische Texte aus Alalah, Ugarit, Kamid el-Loz/Kumidi und den Amarna-Briefen*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 496-524.

DIETRICH – LORENTZ 2005C = M. DIETRICH – O. LORETZ: *Ugaritische Omentexte*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band II: Religiöse Texte). Gütersloh 2005, 94-101.

DIETRICH – LORENTZ 2005D = M. DIETRICH – O. LORETZ, *Mythen und Epen in ugaritischer Sprache*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen). Gütersloh 2005, 1091-1318.

DIETRICH – LORENTZ 2005E = M. DIETRICH – O. LORETZ: *Ugaritische Rituale und Beschwörungen*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band II: Religiöse Texte). Gütersloh 2005, 300-357.

DONNER 1986 = H. DONNER: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Band 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba* (Grundrisse zum Alten Testament 4.2). Göttingen 1986.

DREWS 1993 = R. DREWS: *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* Princeton 1993.

DREWS 2000 = R. DREWS: *Medinet Habu: Oxcarts, Ships and Migration Theories*. In: Journal of Near Eastern Studies 59/3 (2000) 161-190.

EMMEL – VAN OORT 1994 = S. EMMEL – J. VAN OORT (Hrsg.): *Nag Hammadi and Manichaean Studies* (NHMS). Leiden 1994.

ENGEL 1979 = H. ENGEL: *Die Siegesstele des Merenptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts* (Biblica 60). Rom 1979.

EPH'AL 1984A = I. EPH'AL: The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C. Jerusalem 1984.

EPH'AL 1984B = I. EPH'AL: The Assyrian Siege Ramp at Lachish: Military and Lexical Aspects. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University Bd. 11. Tel Aviv 1984, 60-70.

ESSE 1989 = D. L. ESSE: *Secondary State Formation and Collapse in Early Bronze Age Palestine*. In: P. de Miroschedji: L´urbanisation de la Palestine à láge du bronze ancien. Oxford 1989, 81-96.

FELDBACHER 2009A = R. FELDBACHER: *Die Hure Babel: Sexualität in Religion und Alltag im Alten Orient*, in: J. Fischer – M. Ulz (Hrsg.): Hetären und Lustknaben, Zwangsprostitution und Sex-Sklaverei. Ein interdisziplinärer Workshop über Sexualität und Unfreiheit. Trier 2009, 1-35.

FELDBACHER 2009B = R. FELDBACHER: *Sterne in den alten Kulturen und deren Religionen*. In: S. Gugerel (Hrsg.): Astronomie und Gott, Wien 2009, 1-40.

FELDBACHER 2010 = R. FELDBACHER: *Traces of Destruction: Ancient Warfare, Archaeology and Modern Land Reclamation in the Holy Land*, Forum Archaeologiae 56/IX/2010 (http://farch.net).

FELDBACHER 2011 = R. FELDBACHER: *Konflikt durch Ideologien in der Antike und deren Rezeption*. In: C. Wagnsonner / S. Gugerel (Hrsg.): Militärische Kulturen, Wien 2011, 31-63.

FELDBACHER 2012 = R. FELDBACHER: *Vierter Tag – Ex Oriente Lux et Ex Caelo Luces. Sterne im Alten Orient.* In: W. Pratscher – R. Schelander (Hrsg.): Wiener Jahrbuch für Theologie 2012. Band 9: Schöpfung, Wien 2012, 11-27.

FINKELSTEIN – SILBERMAN 2001 = I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN: *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. London 2001.

FISCHER – FELDBACHER 2009 = P. M. FISCHER – R. FELDBACHER: *Tall Abu al-Kharaz. The Swedish Jordan Expedition 2008. Eleventh Season Preliminary Excavation Report*. In: Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ) 2009, 139-151.

FISCHER – FELDBACHER 2010 = P. M. FISCHER – R. FELDBACHER: *Tall Abu al-Kharaz. The Swedish Jordan Expedition 2009. Twelth Season Preliminary Excavation Report*. In: Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ) 2010, 447-460.

FISCHER – FELDBACHER 2011 = P. M. FISCHER – R. FELDBACHER: *Tall Abu al-Kharaz. The Swedish Jordan Expedition 2010. Thirteenth Season Preliminary Excavation Report*. In: Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ) 2011, 377-390.

FISCHER – SADEQ 2001 = P. M. FISCHER – M. SADEQ: Tell el-[c]Ajjul 2000. Second SeasonPreliminary Report. Egypt and the Levant 12. Wien 2001, 109-153.

FREUD 1939 = S. FREUD: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Schriften über die Religion. Zürich 1939.

GABRIEL 2003 = R. A. GABRIEL: *The Military History of Ancient Israel*. Westport (Conn.) 2003.

GALOR – HUMBERT – ZANGENBERG 2006 = K. GALOR – J.-B. HUMBERT – J. ZANGENBERG (Hrsg.): *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls. Archaeological Interpretations and Debates*. Boston/Leiden/London 2006.

GARCÍA MARTÍNEZ – TREBOLLE BARRERA 1995 = F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA: *The People of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs and Practices*. Leiden 1995.

GMIRKIN 2006 = R. GMIRKIN: *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. 2006

GONEN 1992 = R. GONEN: *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan*. Winona Lake 1992.

GÖRG 1997 = M. GÖRG: *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten – von den Anfängen bis zum Exil*. Darmstadt 1997.

GROß 2012 = W. GROß: *Keine "Heiligen Kriege" in Israel. Zur Rolle Jhwhs in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön*. In: W. Groß – E. Gaß: Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 54. Stuttgart 2012, 115-139

HASEL 1998 = M. G. HASEL: *Domination and Resistance. Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300 - 1185 B.C*. Leiden 1998.

HASSAN 1993 = F. A. HASSAN: *Town and Village in Ancient Egypt: Ecology, Society and Urbanism*. In: T. Shaw et. al.

(Hrsg.): The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns. London 1993, 551-569.

HOFFMEIER 1999 = J. K. HOFFMEIER: *Israel in Egypt: The evidence for the authenticity of the exodus tradition*. New York 1999.

HOFFMEIER 2005 = J. K. HOFFMEIER: *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. Oxford 2005.

HOPKINS 1985 = D. C. HOPKINS: *The Highlands of Canaan – Agricultural Life in the Early Iron Age*. Sheffield 1985.

HORNUNG 1990 = E. HORNUNG: *Gesänge vom Nil. Dichtung am Hofe der Pharaonen*. Zürich – München 1990.

HUMBERT 2000 = J.-B. HUMBERT (Hrsg.): *Gaza Méditerranéenne. Histoire et archéologie en Palestine*. Paris 2000.

HUMPHREY 2002 = J. H. HUMPHREY (Hrsg.): *The Roman and Byzantine Near East: some recent archaeological research 3. Late-antique Petra, Nile festival building at Sepphoris, Deir Qal'a monastery, Khirbet Qana village and pilgrim site, 'Ain-'Arrub hiding complex, and other stories*. Portsmouth 2002.

ILAN – SEBBANE 1989 = O. ILAN – M. SEBBANE: *Copper Metallurgy, Trade and the Urbanization of Southern Canaan in the Chalcolithic and Early Bronze Age*. In: P. de Miroschedji: L´urbanisation de la Palestine à l´âge du bronze ancien. Oxford 1989, 139-162.

KAPLONY-HECKEL 2005 = U. KAPLONY-HECKEL: *Ägyptische historische Texte*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 525-619.

KATZENSTEIN 1982 = H. J. KATZENSTEIN: *Gaza in Egyptian Texts in the New Kingdom*. JAOS 102/1 (1982) 111-113.

KATZENSTEIN 1983 = H. J. KATZENSTEIN: *Before Pharao Conquered Gaza (Jeremiah 47:1)*. VT 33 (1983) 249-251.

KEEL 1980 = O. KEEL (Hrsg.): *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Fribourg 1980.

KEEL – KÜCHLER 1982 = O. KEEL – M. KÜCHLER: *Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 2: Der Süden*. Einsiedeln 1982.

KEEL – KÜCHLER – UEHLINGER 1984 = O. KEEL – M. KÜCHLER – C. UEHLINGER: *Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*. Einsiedeln 1984.

KEEL 1984 = O. KEEL: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Zürich 1984.

KEEL 1997 = O. KEEL: *Die Rezeption ägyptischer Bilder als Dokumente der biblischen Ereignisgschichte (Historie) im 19. Jahrhundert*. In: E. Staehelin – B. Jaeger (Hrsg.): ÄgyptenBilder. Akten des „Symposiums zur Ägypten-Rezeption“. OBO 150, Friburg/Göttingen 1997, 51-55.

KEEL 2001 = O. KEEL: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Freiburg i. Breisgau 2001.

KEEL 2004 = O. KEEL: *Eva – Mutter alles Lebendigen.* Fribourg 2004.

KEMPINSKI 1989 = A. KEMPINSKI: *Urbanization and Metallurgy in Southern Canaan*. In: P. de Miroschedji: L´urbanisation de la Palestine à l´âge du bronze ancien. British Archaeological Reports, Oxford 1989, 163-168.

KITCHEN 2003 = K. A. KITCHEN: *On the Reliability of the Old Testament*. Cambridge 2003.

KOTTSIEPER 2005 = I. KOTTSIEPER: *Die Inschrift vom Tell Dan*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 176-177.

LEMAIRE 2003 = A. LEMAIRE: *La Naissance de monothéisme. Point de vue d´un historien*. Bayard 2003.

LEMCHE 1985 = N. P. LEMCHE: *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. Leiden 1985.

LOHFINK 1992 = N. LOHFINK: *Krieg und Staat im Alten Israel*. Barsbüttel 1992.

LUCKENBILL 1924 = D. D. LUCKENBILL: *The Annals of Sennacherib*. In: J. H. Breasted (Hrsg.): Oriental Institute Publications. Chicago 1924.

MAGNESS 2002 = J. MAGNESS: *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Michigan/Cambridge 2002.

MARGALITH 1994 = O. MARGALITH: *The sea peoples in the Bible*. Harrassowitz, Wiesbaden 1994.

MAZAR 1993 = A. MAZAR: *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* Cambridge 1993.

MAZAR 1975 = B. MAZAR: *The Archaeological Excavations near the Temple Mount*. In: Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974, Jerusalem 1975, 79-84.

MIROSCHEDJI 1971 = P. R. DE MIROSCHEDJI: *L'époque pré-urbaine en Palestine*. Paris 1971.

MIROSCHEDJI 2000 = P. R. DE MIROSCHEDJI: *Les Égyptiens au Sinaï du nord et en Palestine au Bronze ancien*. In: J.-B. Humbert (Hrsg.): Gaza méditerranéenne, histoire et archéologie en Palestine. Paris 2000, 20-32.

MIROSCHEDJI –SADEQ 2001 = P. R. DE MIROSCHEDJI – M. SADEQ: *Fouilles de Tell es Sakan (Gaza)*. In: Paléorient 72(2) (2001) 75-104.

MITCHELL 1996 = T. C. MITCHELL: *The Bible in the British Museum*.London 1996.

MOERS 2005 = G. MOERS: *Die Reiseerzählung des Wenamun*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen). Gütersloh 2005, 912-921.

MOLINER – SYKES TENGBERG 2001 = L. MOLINER – N. SYKES – M. TENGBERG: *Les fouilles de tell Es-Sakan (Gaza): Nouvelles données sur les contacts égypto-cananéens aux IVe-IIIe millénaires*. In: Paléoorient 27/2 (2001) 75-104.

MÜLLER 1893 = M. MÜLLER: *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*. Leipzig 1893

MÜLLER 2005 = H.-P. MÜLLER: *Moabitische historische Inschriften*. In: Otto Kaiser (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments CD-Rom (Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte). Gütersloh 2005, 646-650.

NIEMEIER 1998 = W.-D. NIEMEIER: *The Mycenaeans in Western Anatolia and the Problem of the Origins of the Sea Peoples.* In: S. Gitin – A. Mazar – E. Stern (Hrsg.): Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE. Jerusalem 1998 17-65.

NOORT 1994 = E. NOORT: *Die Seevölker in Palästina.* Kampen 1994.

NOTTER 1974 = V. NOTTER: *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*. Stuttgart 1974.

OREN 2007 = A. OREN: *The Territorial Dimension of Israel's National Security: A Neglected Topic*. In: G. Sheffer – O. Barak (Hrsg.): An Army That Has a State? Israel Studies 12(1) (2007) 149–170.

OREN 2009A = A. OREN: *Drafted Territories – The Creation of Israeli Army Hegemony over the State's Land and its Expanses During its Early Years, 1948–1956*. Givatayim 2009 (Hebrew).

OREN 2009B = A. OREN (Hrsg.): *Space and Security – New Approach to the Use of Land Resources for Security and Military Needs*. Jerusalem 2009 (Hebr.).

OREN 1973 = E. D. OREN: *The overland route between Egypt and Canaan in the early Bronze Age*. In: Israel Exploration Journal 23 (1973), 198–205.

OREN 1980 = E. D. OREN: *The Survey of North Sinai 1972-1982*. In: Z. Meshel – I. Finkelstein (Hrsg.): Qadmoniot Sinai, Tel Aviv (Hebr.) 1980, 101-150.

OREN 1988 = E. D. OREN: *The "Ways of Horus" in North Sinai*. In: A. F. Rainey (Hrsg.): Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period, N.Y. 1988.

OREN 2000 = E. D. OREN: *The sea peoples and their world: a reassessment.* Philadelphia 2000.

PAINCHAUD – FUNK – POIRIER 1977 = L. PAINCHAUD – W.-P. FUNK – P.-H. POIRIER (Hrsg.): *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi (BCNH).* Laval (Québec) – Louvain – Paris 1977.

PATANÈ 1989 = M. PATANÈ: *Quelques remarques sur Sinouhe*. In: Bulletin de la Société d´egpytologie de Genève (BSEG) 13. Genf 1989, 131-133.

PRITCHARD 1969 = J. B. PRITCHARD (Hrsg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton 1969[3].

PUMMER 2002 = R. PUMMER: *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, translations and commentary*. Tübingen 2002.

RABAN 1987 = A. RABAN: *Alternated river courses during the Bronze Age along the Israeli coastline*. In: Déplacements des lignes de rivage en Méditerranée d'après les données de l'archéologie, CNRS, Paris 1987, 173-199.

RABEHL 2006 = S. RABEHL: *Eine Gruppe von Asiaten im Grab Chnumhoteps II. (BH 3). Tradierung eines Bildmotivs in den Felsgräbern des Mittleren Reiches von Beni Hassan*. In: A. Verbovsek – G. Burkard – F. Junge (Hrsg.): Imago Aegypti. Internationales Magazin für ägyptologische und koptologische Kunstforschung, Bildtheorie und Kulturwissenschaft, Göttingen 2006, 86-97

RAHMANI 1994 = L. Y. RAHMANI: *A Catalogue of the Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel.* Jerusalem 1994.

REDFORD 2003 = D. B. REDFORD: *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III.* Boston 2003.

ROBINSON 1948 = J. M. ROBINSON (Hrsg.): *Nag Hammadi Studies (NHS)*. Leiden 1948.

ROGERSON – DAVIES 2005 = J. W. ROGERSON – P. R. DAVIES: *The Old Testament World*. Edinburgh 2005.

ROSEN 1989 = M. A. ROSEN: *Environmental change at the end of the Early Bronze Age in Palestine*. In: P. de Miroschedji (Hrsg): L´urbanisation de la Palestine à l´âge du bronze ancien. Oxford 1989, 247-255.

ROSEN 1997 = M. A. ROSEN: *Craft Specialization and the Rise of Secondary Urbanism: A View from the Southern Levant*. In: W. E. Aufrecht – N. A. Mirau – S. W. Gauley (Hrsg.): Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete. Sheffield 1997, 82-91.

SADEQ 2005 = M. SADEQ: *Recent Archaeological Survey and Excavations in Gaza region*. In: Mediterraneum 5(2005) 245-264.

SALIOU 2005 = C. SALIOU (Hrsg.): *Gaza dans l'Antiquité Tardive: archéologie, rhétorique et histoire. Actes du*

Colloque International de Poitiers (6-7 mai 2004). Salerno 2005.

SANDARS 1978 = N. K. SANDARS: *The Sea Peoples – Warriors of the Ancient Mediterraenean 1250-1150 B.C.* London 1978.

SCHREIBER 2003 = N. SCHREIBER: *The Cypro-Phoenician Pottery of the Iron Age*. Leiden 2003.

SCHROER – KEEL 2005 = S. SCHROER – O. KEEL: *Die Ikonographie Palästinas, Israels und der Alte Orient. 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit. Fribourg 2005*.

SCHROER – KEEL 2008 = S. SCHROER – O. KEEL: *Die Ikonographie Palästinas, Israels und der Alte Orient. 2. Die Mittelbronzezeit.* Fribourg 2008.

SELZ 2000 = G. J. SELZ: *5 Divine Ladies: Fragments to Inana(k), Ishtar, In(n)in(a), Annunitum, and `Anat, and the Origin of the Title `Queen of Heaven'*. In: Journal for Gender Studies in Antiquity 1 (2000) 29-62.

SHEDID 1994 = A. G. SHEDID: *Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten.* Mainz 1994

SHIFER – OREN 2008 = Z. SHIFER – A. OREN: *On Land and National Security: Economic Aspects of the Control of Resources by the Defense Sector in Israel*. In: The Economic Quarterly 55.03 (2008): 387-409 (Hebrew).

SITARZ 1983 = E. SITARZ: *Kulturen am Rande der Bibel*. Stuttgart 1983.

STARK 1852 = K. B. STARK: *Gaza und die philistäische Küste*. Jena 1852.

STEGEMANN 1999 = H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Freiburg i.Br. [9]1999.

STEMBERGER 1987 = G. STEMBERGER: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München 1987.

SWEET 1997 = R. F. G. SWEET: *Writing as a Factor in the Rise of Urbanism*. In: W. E. Aufrecht – N. A. Mirau – S. W. Gauley (Hrsg.): Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete. Sheffield 1997, 35-49.

USSISHKIN – BACHI – MILLER 2004 = D. USSISHKIN – G. BACHI – J. L. MILLER: *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973 – 1994)*. 4 Bde. Tel Aviv 2004.

VEENHOF 2001 = K. R. VEENHOF: *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*. Göttingen 2001.

WEIPPERT 1988 = H. WEIPPERT: *Palästina in vorhellenistischer Zeit*. München 1988.

WISE – ABEGG – COOK 1997 = M. WISE – M. ABEGG JR. – E. COOK: *Die Schriftrollen von Qumran*. Augsburg 1997.

WISEMAN 1973 = D. J. WISEMAN: *Peoples of the Old Testament*. Oxford 1973.

YEIVIN 1960 = S. YEIVIN: *Early Contacts between Canaan and Egypt*. In: IEJ X (1960) 193-203.

ZERUBAVEL 2003 = Y. ZERUBAVEL: *Bar Kokhba's Image in Modern Israeli Culture*. In: Peter Schaefer (Hrsg.): Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome (Texts and Studies in Ancient Judaism, 100). Tübingen 2003, 279-297.

Sklaverei und Religion im klassischen Griechenland

Josef Fischer

Staat, Gesellschaft und Religion waren im klassischen Griechenland auf das Engste miteinander verwoben. Der freie oder unfreie Status bestimmter Personengruppen musste daher zwangsläufig Auswirkungen auf das religiöse Leben der betroffenen Menschen haben. Die Religion der Sklaven in klassischer Zeit, ihre Glaubensvorstellungen, ihr religiöses Leben, ihre Beteiligung (oder Nicht-Beteiligung) an bestimmten Kulten oder Ritualen soll im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen. Das Thema der Sklavenreligion ist von der bisherigen Forschung vielfach vernachlässigt worden,[1] was nicht zuletzt durch die disparate

[1] In den neueren Einführungs- und Überblickswerken, wie etwa bei HERRMANN-OTTO 2011 oder BRADLEY – CARTLEDGE 2014 fehlt eine Erörterung dieses wesentlichen Aspekts des Sklavenlebens in der Antike entweder ganz, oder dieser wird nur kurz gestreift, wie bei SCHUMACHER 2001. Das Werk von BÖMER 1990, das viel Material zusammenstellt, widmet sich – anders als dies der Titel vermuten ließe – vor allem einem anderen Aspekt, nämlich der Rolle von Sklaven im antiken Kult, und nur zum Teil den eigenen Religionsvorstellungen der Unfreien. Gleiches gilt für die Literatur zur antiken Religion, in der eine systematische Behandlung der Sklavenreligion ebenfalls fehlt. Grundlegend zu Kult und Religion im klassischen Griechenland siehe NILSSON 1940/41; BURKERT 1977, ZAIDMAN – PANTEL 1994; BREMMER 1996; PARKER 1996; OGDEN 2007. Umso verdienstvoller war eine Tagung in Nottingham, die sich vor wenigen Jahren des Themas angenommen hat und deren Publikation eine erste wichtige Orientierung bietet: HODKINSON – GEARY 2012. Auch der vorliegende Beitrag kann natürlich keine

Quellenlage bedingt ist: fast alle literarischen Quellen stammen von freien Autoren der Oberschicht und behandeln vor allem Themen, welche für diese Zielgruppe von Interesse sind. Das Leben von Sklaven, und insbesondere ihr religiöses Leben, zählte kaum zu den bevorzugten Inhalten. Selbstzeugnisse von Unfreien, die mitunter auch religiöse Inhalte betreffen, bietet – zumindest in eingeschränkter Form – die epigraphische Überlieferung. Zwar kann auf der Grundlage dieser Quellen kein systematisches Bild des religiösen Lebens von Unfreien im klassischen Griechenland gezeichnet werden, doch erlauben die Zeugnisse zumindest schlaglichtartige Einblicke in den religiösen Alltag der Sklaven und ermöglichen hierdurch interessante Aufschlüsse.

1. Teilnahme der Sklaven am Poliskult

Kompliziert ist die Beurteilung der Rolle von Unfreien im öffentlichen Kult. In bescheidenem Ausmaß waren Sklaven wohl vielfach an diesem beteiligt. Es ist davon auszugehen, dass Sklaven bei den meisten Ritualen zumindest zugegen sein durften, wenn uns keine Zeugnisse vorliegen, die das Gegenteil belegen. Wenig ist freilich darüber bekannt, inwieweit Sklaven in diesen Fällen bloß als Begleiter ihrer Herren bzw. als bloße Zuschauer anwesend waren, oder ob sich auch aktiv am Kultgeschehen beteiligt sein konnten. Letzteres ist allerdings meist wohl auszuschließen.

---

umfassende Behandlung dieses weitreichenden Themas bieten. Er verfolgt das viel bescheidenere Ziel, die Aufmerksamkeit auf einige für die Erforschung dieses Themas relevante Quellen zu lenken.

Für einige Heiligtümer bzw. Kulte sind allerdings auch dezidierte Verbote für Unfreie überliefert. So kolportiert etwa Plutarch (1./2. Jh. n. Chr.), dass Sklaven nicht aktiv an den jährlichen Opfern zu Ehren der in der Schlacht von Plataiai (479 v. Chr.) gefallenen Krieger teilnehmen durften:

> κυρωθέντων δὲ τούτων οἱ Πλαταιεῖς ὑπεδέξαντο τοῖς πεσοῦσι καὶ κειμένοις αὐτόθι τῶν Ἑλλήνων ἐναγίζειν καθ᾽ ἕκαστον ἐνιαυτόν. καὶ τοῦτο μέχρι νῦν δρῶσι τόνδε τὸν τρόπον: τοῦ Μαιμακτηριῶνος μηνός, ὅς ἐστι παρὰ Βοιωτοῖς Ἀλαλκομένιος, τῇ ἕκτῃ ἐπὶ δέκα πέμπουσι πομπήν, ἧς προηγεῖται μὲν ἅμ᾽ ἡμέρᾳ σαλπιγκτὴς ἐγκελευόμενος τὸ πολεμικόν, ἕπονται δ᾽ ἅμαξαι μυρρίνης μεσταὶ καὶ στεφανωμάτων καὶ μέλας ταῦρος καὶ χοὰς οἴνου καὶ γάλακτος ἐν ἀμφορεῦσιν ἐλαίου τε καὶ μύρου κρωσσοὺς νεανίσκοι κομίζοντες ἐλεύθεροι: δούλῳ γὰρ οὐδενὸς ἔξεστι τῶν περὶ τὴν διακονίαν ἐκείνην προσάψασθαι διὰ τὸ τοὺς ἄνδρας ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἐλευθερίας: ἐπὶ πᾶσι δὲ τῶν Πλαταιέων ὁ ἄρχων, ᾧ τὸν ἄλλον χρόνον οὔτε σιδήρου θιγεῖν ἔξεστιν οὔθ᾽ ἑτέραν ἐσθῆτα πλὴν λευκῆς ἀναλαβεῖν, τότε χιτῶνα φοινικοῦν ἐνδεδυκὼς ἀράμενός τε ὑδρίαν ἀπὸ τοῦ γραμματοφυλακίου ξιφήρης ἐπὶ τοὺς τάφους προάγει διὰ μέσης τῆς πόλεως.[2]

---

[2] Plut. Aristeid. 21. Übersetzung: *Nachdem das beschlossen war, übernahmen es die Plataier, für die gefallenen und in ihrem Land liegenden Griechen alljährlich eine Totenfeier zu begehen. Das tun sie noch heute auf folgende Weise. Im Monat Maimakterion, der bei den Boiotern der Alalkomenios ist, am sechzehnten, veranstalten sie eine Prozession, die früh morgens ein Trompeter mit kriegerischen Signalen eröffnet. Es folgen Wagen voll von Myrtenzweigen und Kränzen, ein schwarzer Stier und freie Jünglinge, die Opfergaben an*

Plutarch gibt hier auch gleich eine Erklärung für den Ausschluss der Sklaven; dieser ist durch den Fokus der Kulthandlungen auf den Kampf und den Tod für die Freiheit bedingt. Die Teilnahme von Sklaven an Ritualen, die derart auf den Aspekt der Freiheit ausgerichtet sind, wäre völlig unpassend gewesen. Derselbe Autor überliefert, dass Sklaven (und Aitoler) den Tempel der Leukotheia in Chaironeia, seiner Heimatstadt, nicht betreten durften, und auch hier versucht er, die Kultvorschrift zu erklären, auch wenn sein mythologisch begründeter Erklärungsansatz nicht zu überzeugen vermag:

> 'διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι, μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παίουσιν ἐπὶ κόρρης καὶ ῥαπίζουσιν' ἦ τὸ μὲν ταύτην ῥαπίζεσθαι σύμβολόν ἐστι τοῦ μὴ ἐξεῖναι; κωλύουσι δὲ τὰς ἄλλας διὰ τὸν μῦθον. ἡ γὰρ Ἰνὼ ζηλοτυπήσασα δούλην ἐπὶ τῷ

Wein und Milch in Krügen und Gefäße mit Öl und Salben tragen; denn kein Sklave darf mit irgendetwas, das zu diesem Dienst gehört, zu tun haben, weil die Männer für die Freiheit gefallen sind. Zuletzt kommt der Archon der Plataier, dem es zu anderer Zeit nicht gestattet ist, Eisen zu berühren oder ein anderes als ein weißes Kleid zu tragen, jetzt aber ein Purpurgewand angelegt hat. Er holt einen Wasserkrug aus dem Archiv und schreitet schwertumgürtet durch die Stadt zu den Gräbern. Dann schöpft er Wasser aus der Quelle und wäscht selbst die Grabpfeiler ab und salbt sie mit Myrrhenöl, schlachtet den Stier über dem Opferherd, betet zu Zeus und Hermes, den Göttern der Erdentiefe, und ruft die tapferen Männer, die für Griechenland gefallen sind, zum Mahl und zum Blutschmaus. Zuletzt mischt er einen Krug Wein, gießt ihn aus und spricht dazu: "Ich trinke den Männern zu, die für die Freiheit der Griechen gestorben sind." Dies halten die Plataier bis heutigentags aufrecht. (Übersetzung: K. Ziegler) Siehe zu diesem Kult auch JUNG 2006, 61ff., 259ff.

> ἀνδρὶ λέγεται περὶ τὸν υἱὸν ἐκμανῆναι: τὴν δὲ δούλην Ἕλληνες Αἰτωλίδα γένει φασὶν εἶναι, καλεῖσθαι δ᾽ Ἀντιφέραν. διὸ καὶ παρ᾽ ἡμῖν ἐν Χαιρωνείᾳ πρὸ τοῦ σηκοῦ τῆς Λευκοθέας ὁ νεωκόρος λαβὼν μάστιγα κηρύσσει ‘μὴ δοῦλον εἰσιέναι μὴ δούλαν, μὴ Αἰτωλὸν μὴ Αἰτωλάν’.[3]

Auch am Fest der *Thesmophoria*, das im Herbst zu Ehren der Göttin Demeter gefeiert wurde, durften in Athen Sklavinnen (und Frauen mit unzüchtigem Lebenswandel) nicht teilnehmen, wie der Redner Isokrates (5./4. Jh. v. Chr.) überliefert:

> ἡ δὲ τούτων μήτηρ, οὕτως ὁμολογουμένως οὖσα δούλη καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αἰσχρῶς βιοῦσα, ἣν οὔτε παρελθεῖν εἴσω τοῦ ἱεροῦ ἔδει οὔτ᾽ ἰδεῖν τῶν ἔνδον οὐδέν, οὔσης τῆς θυσίας ταύταις ταῖς θεαῖς ἐτόλμησε

---

[3] Plut. quaest. Rom. 16 = mor. 267d. Übersetzung: *Warum haben die Sklavinnen kein Recht, den Tempel der Leukothea zu betreten, außer eine, die die römischen Frauen einlassen und auf den Kopf schlagen und peitschen? Ist diese Sklavin zu schlagen vielleicht das Zeichen des Verbotes? Hindern sie aufgrund der Legende die anderen, einzutreten? Ino, wegen ihres Mannes auf eine Sklavin eifersüchtig, richtet ihre Wut – sagt man – gegen ihren eigenen Sohn. Die Griechen erzählen, dass diese Sklavin ätolischer Herkunft war und Antiphera hieß. Das ist der Grund, weshalb in meinem Land, in Chaironeia, der Wächter vor dem Zaun des Leukotheatempels steht, eine Peitsche in der Hand, und schreit, dass der Eingang den Sklavinnen und den Leuten (beiderlei Geschlechts) aus Ätolien verboten ist.* (Übersetzung: F. Prescendi) Vgl. dazu auch KRAUTER 2006, 63f.

> συμπέμψαι τὴν πομπὴν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἰδεῖν ἃ οὐκ ἐξῆν αὐτῇ.[4]

Makareus von Kos (3. Jh. v. Chr.), der Verfasser einer Geschichte seiner Heimat, überliefert überdies, dass bei den Opfern der Koer für Hera Sklaven ausgeschlossen waren:

> φησὶ γὰρ Μακαρεὺς ἐν τῇ τρίτῃ Κῳακῶν, ὅτι ὁπόταν τῇ Ἥρᾳ θύωσιν οἱ Κῷοι οὔτε εἴσεισιν εἰς τὸ ἱερὸν δοῦλος οὔτε γεύεταί τινος τῶν παρεσκευασμένων.[5]

Auf der anderen Seite berichtet Demosthenes (4. Jh. v. Chr.) von einem Orakelspruch des Zeus von Dodona, dass in Athen zu Ehren des Apollon Apotropaios („des Unglückabwehrers") sowohl Freie als auch Sklaven einen Tag Festtagsruhe einhalten, sich bekränzen und einen Ochsen opfern sollten:

> ὁ τοῦ Διὸς σημαίνει ἐν Δωδώνῃ, Διονύσῳ δημοτελῆ ἱερὰ τελεῖν καὶ κρατῆρα κεράσαι καὶ χοροὺς ἱστάναι,

---

[4] Is. or. 6,48ff. Übersetzung: *Doch die Mutter dieser jungen Männer, die freilich eine Sklavin war, und immer ein skandalöses Leben gelebt hatte, die niemals in den Tempel eintreten und irgendwelche der dort vollzogenen Riten hätte sehen sollen, hatte die Unverschämtheit, sich am Umzug zu beteiligen, in den Tempel zu kommen und zu sehen, was sie kein Recht hatte, zu sehen.* (Übersetzung: J. Fischer) In den *Thesmophoriazusen* des Aristophanes sind beim Umzug aber durchaus Sklavinnen anwesend (Aristoph. Thesm. 609, 728, 739, 754).

[5] Ath. 6, 81. Übersetzung: *Denn Makareus berichtet im dritten Buch seiner „Geschichte von Kos", dass während des Opfers der Koer für Hera kein Sklave den Tempel betritt noch einer irgendetwas von dem Zubereiteten isst.*(Übersetzung: C. Friedrich)

> Ἀπόλλωνι ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι, καὶ στεφανηφορεῖν ἐλευθέρους καὶ δούλους, καὶ ἐλινύειν μίαν ἡμέραν. Διὶ κτησίῳ βοῦν λευκόν.[6]

Und in Eleusis, wo Unfreie in die Mysterien eingeweiht werden,[7] erhielten die öffentlichen Sklaven am Fest der Choen ein Opfertier, das sie wohl selbst darbrachten.[8] In Leontinoi wurden, wie Diodor (1. Jh. v. Chr.) überliefert, für Freie und Unfreie jeweils getrennte Opferfeste gefeiert:

> πανδήμου δὲ τῆς ἀποδοχῆς ἐλευθέρων τε καὶ δούλων γινομένης, κατέδειξαν καὶ τοὺς οἰκέτας ἰδίᾳ τιμῶντας τὸν θεὸν θιάσους τε συνάγειν καὶ συνιόντας εὐωχίας τε καὶ θυσίας τῷ θεῷ συντελεῖν.[9]

Mitunter nahmen freilich sogar Sklaven nicht nur als Feiernde an Kulthandlungen teil, sondern sie konnten bzw. mussten gelegentlich im Mittelpunkt der Rituale stehen. Dies war etwa

---

[6] Demosth. or. 21,53. Übersetzung: *Der Prophet des Zeus in Dodona gebietet, dem Dionysos öffentliche Opfer zu bezahlen und einen Krater (von Wein) zu mischen und Tänze zu veranstalten, Apollon, dem Unglückabwehrer einen Stier zu opfern, die freien Männer und die Sklaven zu bekränzen und einen Tag lang zu rasten. Für Zeus Ktesios einen weißen Stier (zu opfern).* (Übersetzung: J. Fischer)

[7] Vgl. die Einweihung der Sklavin Metaneira durch den Redner Lysias (Apollodoros [Ps.-Demosth.] or. 59,21); siehe dazu weiter unten.

[8] IG II/III² 1672.

[9] Diod. 4,24,6. Übersetzung: *Das ganze Volk nimmt an der Freude des Festes teil, Freie und Knechte. Denn nach der hergebrachten Sitte halten auch die Sklaven ihre besonderen Versammlungen zu Ehren des Gottes und bringen ihm bei öffentlichen Gastmählern ihre Opfer dar.* (Übersetzung: J. F. Wurm)

bei Sündenbockritualen der Fall. Plutarch überliefert etwa, dass wiederum in seiner boiotischen Heimatstadt Chaironeia ein Sklave aus der Stadt getrieben wurde, während die Menge skandierte: "Hinaus mit βούλιμος, herein mit Wohlstand und Gesundheit!" – wobei βούλιμος die Bedeutung von "großem Hunger" hat. Zwar räumt bereits der antike Gelehrte ein, dass Vieles an diesem Ritual unklar ist, doch ist zumindest klar, dass es sich um ein kathartisches Ritual handelt, das der Reinigung der Stadt und ihrer Bewohner diente. Der φαρμακός nahm die kultische Verunreinigung auf sich und trug sie aus der Stadt hinaus. Wie Plutarch berichtet, wurde diese Zeremonie vom höchsten Beamten im Rathaus sowie von jedem Hausherrn in seinem eigenen Haushalt veranstaltet – als Plutarch selbst Oberbeamter war, nahmen besonders viele Leute an diesem Ritual teil, und im Anschluss daran soll sich jene Diskussion entwickelt haben, die der antike Gelehrte überliefert:[10]

> Θυσία τις ἔστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ "βουλίμου ἐξέλασις"· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες αγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν, ἐπιλέγοντες "ἔξω Βούλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν." ἄρχοντος οὖν ἐμοῦ πλείονες ἐκοινώνουν τῆς θυσίας· κᾆθ' ὡς ἐποιήσαμεν τὰ νενομισμένα καὶ πάλιν κατεκλίνημεν, ἐζητεῖτο πρῶτον ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος, ἔπειτα τῆς φωνῆς ἣν ἐπιλέγουσι τῷ

[10] Siehe zu den antiken Sündenbockritualen bereits FRAZER (1928) Kap. LVIII. Vgl. auch NILSSON 1941, 97ff.; BREMMER 1983.

διωκομένῳ, μάλιστα δ' ὑπὲρ τοῦ πάθους καὶ τῶν κατ' αὐτὸ γιγνομένων.[11]

2. Teilnahme der Sklaven am Hauskult

Im Hausverband lag es offensichtlich im Ermessen des Hausherrn, welchen Grad der Beteiligung an den Kulten er den Unfreien zugestand.[12] Regeln, welche die

[11] Plut. quaest. conviv. 6, 8 = mor. 693e f. Übersetzung: *Bei uns ist seit ältesten Zeiten ein gewisses Opfer gebräuchlich, welches der jeweils amtierende Archon auf dem öffentlichen Altar, jeder andere Bürger aber in seinem Hause verrichtet. Es heißt „Austreibung des* βούλιμος“ (= des Heißhungers). *Man schlägt einen Sklaven mit Ruten vom Keuschlamm* (= Weidenruten), *jagt ihn zum Tor hinaus, und ruft hinter ihm her: "*βούλιμος *hinaus, Reichtum und Gesundheit herein! Als ich Archon war, nahmen mehrere an diesem Opfer teil, und nachdem wir die üblichen Zeremonien verrichtet und uns wieder zu Tische gesetzt hatten, wurden verschiedene Fragen aufgeworfen, zunächst über das Wort* βούλιμος *selbst, hernach über die Formel, die man dem Verfolgten nachruft, vor allem aber über die Krankheit des Heißhungers und die damit verbundenen Umstände*. (Übersetzung: J. F. Kaltwasser)

[12] In römischer Zeit sollte sich etwa Cato der Ältere explizit zu dieser Frage äußern. In seinem landwirtschaftlichen Leitfaden (*de agricultura*) gibt er konkrete Empfehlungen: Der unfreie Verwalter (*vilicus*) solle etwa ein Opfer nur am Kompitalienfest an einer Wegscheide oder auf dem Herd darbringen (Cato de agr. 5); dessen Gefährtin, die *vilica*, solle ohne Anweisung des Herrn oder der Herrin sie kein Opfer darbringen oder jemanden damit beauftragen, es an ihrer Stelle zu tun. Sie müsse wissen, dass der Herr für die ganze Hausgemeinschaft das Opfer darbringt (Cato de agr. 142). Auch der Agrarschriftsteller Columella geht auf dieses Thema ein. Er schlägt vor, dass der Verwalter keine Opfer darbringen dürfe, außer auf Geheiß seines Herrn; Eingeweideschauern und

Entscheidungsfreiheit des Herrn in dieser Hinsicht eingeschränkt hätten, gab es nicht. In der 8. Rede des Isaios ist etwa von einem gewissen Kiron die Rede, der sich weigerte, seine Sklaven (und andere Nicht-Familienmitglieder) dem Opfer an Zeus Ktesios beiwohnen zu lassen:

> τῷ Διί τε θύων τῷ Κτησίῳ, περὶ ἣν μάλιστ᾽ ἐκεῖνος θυσίαν ἐσπούδαζε καὶ οὔτε δούλους προσῆγεν οὔτε ἐλευθέρους ὀθνείους, ἀλλ᾽ αὐτὸς δι᾽ ἑαυτοῦ πάντ᾽ ἐποίει, ταύτης ἡμεῖς ἐκοινωνοῦμεν καὶ τὰ ἱερὰ συνεχειρουργοῦμεν καὶ συνεπετίθεμεν καὶ τἆλλα συνεποιοῦμεν, καὶ ηὔχετο ἡμῖν ὑγίειαν διδόναι καὶ κτῆσιν ἀγαθήν, ὥσπερ εἰκὸς ὄντα πάππον.[13]

Daraus kann aber kein allgemeiner Ausschluss von Unfreien aus dem Hauskult abgeleitet werden. Denn andere Fälle, die uns überliefert sind, bezeugen sehr wohl die Anwesenheit von Unfreien bei rituellen Handlungen und sogar deren Beteiligung, zumindest als Helfer. So ist etwa beim fatal

---

Wahrsagern solle er keinen Zugang gewähren (Colum. 1, 8, 5f.). Darin ist vermutlich eine Lehre aus den großen Sklavenaufständen des 2. Jh. v. Chr. auf Sizilien zu sehen, als sich charismatische Anführer mit scheinbar übersinnlichen Fähigkeiten an die Spitze der aufbegehrenden Unfreien setzten.

[13] Isaios 8, 16 (*Gegen Kiron*). Übersetzung: *Und wenn er dem Zeus Ktesios opferte, ein Fest, dem er spezielle Bedeutung beimaß, zu dem er niemals Sklaven oder Freie außer Familienmitgliedern zuließ, bei dem er persönlich alle Riten vollzog, nahmen wir teil an dieser Feier und legten unsere Hände mit seinen auf die Opfertiere und legten unsere Opfergaben neben die seinen und nahmen teil an allen anderen Riten, und er betete für unsere Gesundheit und für unseren Besitz, wie es natürlich war, da er unser Großvater war.* (Übersetzung: T. Scheer)

endenden Opfer des Philoneos an Zeus seine unfreie Konkubine aktiv beteiligt – sie bereitete den Opfernden die Trankspende:

> ἡ οὖν παλλακὴ τοῦ Φιλόνεω ἠκολούθει τῆς θυσίας ἕνεκεν. καὶ ἐπειδὴ ἦσαν ἐν τῷ Πειραιεῖ, οἷον εἰκός, ἔθυεν. καὶ ἐπειδὴ αὐτῷ ἐτέθυτο τὰ ἱερά, ἐντεῦθεν ἐβουλεύετο ἡ ἄνθρωπος ὅπως ἂν αὐτοῖς τὸ φάρμακον δοίη, πότερα πρὸ δείπνου ἢ ἀπὸ δείπνου. ἔδοξεν οὖν αὐτῇ βουλευομένῃ βέλτιον εἶναι μετὰ δεῖπνον δοῦναι, τῆς Κλυταιμνήστρας ταύτης [τῆς τούτου μητρὸς] ταῖς ὑποθήκαις ἅμα διακονοῦσαν. καὶ τὰ μὲν ἄλλα μακρότερος ἂν εἴη λόγος περὶ τοῦ δείπνου ἐμοί τε διηγήσασθαι ὑμῖν τ᾽ ἀκοῦσαι: ἀλλὰ πειράσομαι τὰ λοιπὰ ὡς ἐν βραχυτάτοις ὑμῖν διηγήσασθαι, ὡς γεγένηται ἡ δόσις τοῦ φαρμάκου. ἐπειδὴ γὰρ ἐδεδειπνήκεσαν, οἷον εἰκός, ὁ μὲν θύων Διὶ Κτησίῳ κἀκεῖνον ὑποδεχόμενος, ὁ δ᾽ ἐκπλεῖν τε μέλλων καὶ παρ᾽ ἀνδρὶ ἑταίρῳ αὐτοῦ δειπνῶν, σπονδάς τ᾽ ἐποιοῦντο καὶ λιβανωτὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐπετίθεσαν. ἡ δὲ παλλακὴ τοῦ Φιλόνεω τὴν σπονδὴν ἅμα ἐγχέουσα ἐκείνοις εὐχομένοις ἃ οὐκ ἔμελλε τελεῖσθαι, ὦ ἄνδρες, ἐνέχει τὸ φάρμακον. καὶ ἅμα οἰομένη δεξιὸν ποιεῖν πλέον1 δίδωσι τῷ Φιλόνεῳ, ἴσως < ὡς>, εἰ δοίη πλέον, μᾶλλον φιλησομένη ὑπὸ τοῦ Φιλόνεω: οὔπω γὰρ ᾔδει ὑπὸ τῆς μητρυιᾶς τῆς ἐμῆς ἐξαπατωμένη, πρὶν ἐν τῷ κακῷ ἤδη ἦν: τῷ δὲ πατρὶ τῷ ἡμετέρῳ ἔλασσον ἐνέχει. καὶ ἐκεῖνοι ἐπειδὴ ἀπέσπεισαν, τὸν ἑαυτῶν φονέα μεταχειριζόμενοι ἐκπίνουσιν ὑστάτην πόσιν. [14]

[14] Antiphon 1, 17-20. Übersetzung: *Die Konkubine des Philoneos folgte wegen des Opfers, und als sie im Piräus waren, opferte er, wie es zu erwarten war. Als er das Opfer vollendet hatte, da überlegte*

---

diese Frauensperson, wie sie ihnen wohl das Mittel reichen könnte, ob vor dem Mahl oder danach. Bei ihrer Überlegung kam sie zu dem Entschluss, dass es vorteilhafter sei, es nach dem Mahl zu geben und folgte damit zugleich den Anweisungen dieser Klytaimnestra. Die anderen Vorgänge bei dem Mahl dürften für mich zu langwierig sein zu erzählen und für euch, sie anzuhören. Doch will ich versuchen, euch das Übrige in aller Kürze zu berichten, wie die Verabreichung des Mittels erfolgt ist. Als sie gegessen hatten, wie zu erwarten war, da brachten sie – sowohl der Mann, der dem Zeus Ktesios opferte und jenen bewirtete, als auch derjenige, der gerade absegeln wollte und bei einem Gefährten ein Mahl einnahm – eine Trankspende dar und streuten Weihrauch auf den Altar. Die Konkubine des Philoneos aber goss ihnen, die im Gebet etwas erflehten, das sich, ihr Herren (Richter), nicht erfüllen sollte, die Trankspende ein und gab zugleich das Mittel hinein; und da sie ja in dem Glauben war, dass sie schlau handle, gab sie dem Philoneos noch mehr, vielleicht in der Erwartung, wenn sie ihm mehr davon gäbe, würde sie auch mehr von ihm geliebt werden; dass sie von meiner Stiefmuttter betrogen wurde, wusste sie nämlich nicht, bevor sie im Unglück war. Unserem Vater aber goss sie weniger ein. Als sie dann gespendet hatten, den Becher, ihren Mörder, in der Hand, da tranken sie ihn aus – es war ihr letzter Trunk. (Übersetzung: K. Brodersen) Bei diesem Fall steht eine Frau wegen Mordes vor Gericht. Ihr wird vorgeworfen, sie habe eine Sklavin dazu angestiftet, zwei Männer zu vergiften, nämlich den Liebhaber der Sklavin und den Ehemann der Angeklagten. In der Rede wird die Schilderung des Tatvorganges durch den Stiefsohn geschildert. Die Stiefmutter habe, so meint dieser, der Sklavin weisgemacht, dass ein bestimmtes Mittel als Liebestrank den beiden Frauen die verlorene Gunst ihrer Männer zurückbringen würde. Dabei sei der Stiefmutter von Anfang an die tödliche Wirkung des Trankes klar gewesen, sie habe also gezielt und kaltblütig einen Mord geplant und die Sklavin als ihr Werkzeug benutzt. Im Rahmen des Prozesses war diese Sklavin jedoch bereits tot. Angehörige ihres

Nichts mit der Religion der Sklaven, die in diesem Beitrag im Mittelpunkt stehen soll, haben Rituale zu tun, in deren Fokus die Sklaven als Mitglieder des *Oikos* standen. So war es etwa üblich, neu gekaufte Sklaven durch ein καταχύσματα genanntes Ritual in den Haushalt einzuführen (das gleiche Ritual kam auch bei jungverheirateten Paaren zur Anwendung und sollte zur Begrüßung der Braut dienen). Dabei wurden Datteln, Feigen, Nüsse und auch Münzen über die neuen Haushaltsmitglieder gestreut; dies sollte Glück und Segen bringen.

3. Feste für Sklaven – Die Umkehrung der normalen Verhältnisse

Eine besondere Rolle im antiken (Kult-)Leben spielten Feste, und auch für die Sklaven waren diese von großer Bedeutung. Die pseudo-aristotelischen *Oikonomika* (4. Jh. v. Chr.) empfehlen sogar, Opfer und Genüsse mehr um der Sklaven als um der Freien willen zu veranstalten:

> καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀπολαύσεις μᾶλλον τῶν δούλων ἕνεκα ποιεῖσθαι ἢ τῶν ἐλευθέρων: πλείονα γὰρ ἔχουσιν οὗτοι οὗπερ ἕνεκα τὰ τοιαῦτα ἐνομίσθη.[15]

---

ermordeten Besitzers hatten sie zunächst im Rahmen eines Verhörs gefoltert und dann dem Henker zur Hinrichtung übergeben.

[15] Aristot. oik. 1,5, 1344b 17ff. Übersetzung: *Opferfeiern und Erholungen muss man eher um der Sklaven als um der Freien willen veranstalten. Denn die Sklaven haben mehr Bedürfnisse an dem, um dessentwillen solche Gebräuche eingerichtet wurden.* (Übersetzung: R. Zoeppfel)

An erster Stelle müssen hier die *Kronia* erwähnt werden, die Kronos, dem Vater des Zeus und Herrscher im Goldenen Zeitalter, gewidmet waren. In Athen[16] wurden sie, wie einer knappen Erwähnung in der Rede *Gegen Timokrates* des Demosthenes (Demosth. 24, 26) zu entnehmen ist, am 12. Hekatombaion gefeiert (also im August). Bei diesem Fest ging es, wie Plutarch in seinen *Moralia* kolportiert, auch durchaus laut und fröhlich zu:

> καὶ γὰρ οἱ θεράποντες ὅταν Κρόνια δειπνῶσιν ἢ Διονύσια κατ' ἀγρὸν ἄγωσι περιιόντες, οὐκ ἂν αὐτῶν τὸν ὀλολυγμὸν ὑπομείναις καὶ τὸν θόρυβον.[17]

Analog zu den römischen *Saturnalia* durften die Unfreien gemeinsam mit den Herren an einem Tisch sitzen. Davon berichtet etwa Philochoros (3. Jh. v. Chr.), wie Macrobius (4./5. Jh. n. Chr.) überliefert:

> *Philochorus Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit, eosque deos pro Iove terraque coluisse, instituisseque ut patres familiarum et frugibus et fructibus iam coactis passim cum servis vescerentur cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant: delectari enim deum honore servorum*

[16] *Kronia* waren auch außerhalb Athens verbreitet und sind etwa in Ionien oder auf der Insel Rhodos belegt.

[17] Plut. mor 1098b. Übersetzung: *Auch wenn die Sklaven das Fest der Kronia abhalten oder die ländlichen Dionysien feiern, kann man den Jubel und den Lärm nicht ertragen.* (Übersetzung: J. Fischer)

> *contemplatu laboris. Hinc est quod ex instituto peregrino huic deo sacrum aperto capite facimus.*[18]

Philochoros macht deutlich, dass es sich um ein Fest handelte, dass in Athen in Zusammenhang mit der Ernte stand. Herren und Knechten feierten nach getaner Arbeit gemeinsam. Offensichtlich kam es aber noch zu einer weitergehenden Rollenumkehr, wie einem Fragment aus den *Annalen* des römischen Dichters Lucius Accius (2./1. Jh. v. Chr.) zu entnehmen ist:

> *Maxima pars Graium Saturno et maxime Athenae*
> *conficiunt sacra, quae Cronia esse iterantur ab illis,*
> *eumque diem celebrant: per agros urbesque fere omnes*
> *exercent epulas laeti famulosque procurant*
> *quisque suos; nosterque itidem est mos traditus illinc* 5
> *iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem.*[19]

[18] Macrob. 10, 22. Übersetzung: *Philochoros sagt, als erster habe Kekrops in Attika für Saturn (= Kronos) und Ops (= Rhea) einen Altar errichtet und diese Götter anstelle von Iuppiter (= Zeus) und Terra (= Gaia) verehrt; zudem habe er den Brauch begründet, dass Familienväter nach der Ernte der Feld- und Baumfrüchte in allen Häusern mit den Sklaven zu Tisch säßen, mit denen sie die Mühe des Feldbaues geteilt hatten. Die Gottheit erfreue sich nämlich an der Ehrung, die man den Sklaven in Würdigung ihrer Mühe erweise. Davon kommt es auch, dass wir nach fremdem Brauch diesem Gott mit unbedecktem Haupt opfern*. (Übersetzung: O. und E. Schönberger)

[19] Accius, Ann. fr. 3. Übersetzung: *Ein sehr großer Teil der Griechen, vor allem die Athener, feiern zu Ehren von Saturn (= Kronos) Feste, die sie Kronia nennen. Sie feiern diesen Tag (folgendermaßen): auf den Feldern und in den Städten veranstalten sie fröhlich Bankette, und jeder bedient seine Knechte. Von daher*

Offensichtlich haben also nicht nur die Sklaven gemeinsam mit ihren Herren gespeist, sondern sie wurden von diesen sogar bedient. Der somit vollzogene Rollenwechsel[20] war aber nicht subversiv, sondern hatte eine Ventilfunktion und stützte so die überkommene gesellschaftliche Hierarchie. Die *Kronia* hatten – auch wenn sie zumindest theoretisch die Geschäfte zum Ruhen brachten – keine politische Dimension. Sie wurden im Rahmen des Haushaltes begangen und bezogen sich auf das Verhältnis der Unfreien zu ihren Herren.

4. Totenkult

Die Quellenlage erlaubt es leider nicht, ein detailliertes Bild von der Rolle der Sklaven im Totenkult der klassischen Zeit zu zeichnen. Dies betrifft sowohl ihre Beteiligung im Bestattungsritual (bei πρόθεσις, ἐκφορά sowie beim eigentlichen Begräbnis und beim Totenmahl) als auch ihre

---

kommt auch unser eigener Brauch, dass die Sklaven an derselben Stelle mit den Herren speisen. (Übersetzung: J. Fischer)

[20] Ein derartiges Außerkraftsetzen der üblichen Ordnung ist auch für andere Feste außerhalb Athens belegt. In Troizen war es den Sklaven an einem Tag des Jahres erlaubt, mit den Bürgern zu würfeln, und sie wurden von ihren Herren bedient, wohl bei einem Poseidonfest. Dasselbe geschah auf Kreta bei einem Hermesfest. Auch bei den thessalischen Peloria, einem Zeusfest, durften sich Sklaven zum Mahl legen und wurden von ihren Herren bewirtet; außerdem wurde ihnen freie Rede zugestanden. Ephoros berichtet, dass es in Kydonia auf Kreta ein Fest gab, bei dem die Freien nicht in die Stadt durften, sondern die Klaroten über alles walteten und sogar die Freien prügelten. Siehe dazu und allgemein zu den Kronia: NILSSON 1941, 481f.; BÖMER 1981, 173-195; VERSNEL 1993, 99-127; ZELNICK-ABRAMOVITZ 2012.

Rolle bei der Grabpflege und ihre Teilnahme an den Gedenkfesten.[21] Sklaven selbst erhielten Gräber; für ihre Bestattung war grundsätzlich der Herr verantwortlich. Eine Bestattung von Unfreien gemeinsam mit Freien war – anders als bei den Römern – offensichtlich nicht üblich (ein bekanntes und sicherlich außergewöhnliches Beispiel ist die Begräbnisstätte der in der Schlacht von Marathon (490 v. Chr.) gefallenen Sklaven, die nicht im selben Grab wie die athenischen Bürger bestattet wurden:

> τάφος δὲ ἐν τῷ πεδίῳ Ἀθηναίων ἐστίν, ἐπὶ δὲ αὐτῷ στῆλαι τὰ ὀνόματα τῶν ἀποθανόντων κατὰ φυλὰς ἑκάστων ἔχουσαι, καὶ ἕτερος Πλαταιεῦσι Βοιωτῶν καὶ δούλοις: ἐμαχέσαντο γὰρ καὶ δοῦλοι τότε πρῶτον.[22]

Über den Totenkult zu Ehren verstorbener Unfreier (und etwaige Unterschiede zum Totenkult für Freie) ist nichts bekannt. Unter den Tausenden Gräbern, die wir aus dem klassischen Griechenland kennen, befinden sich sicherlich Hunderte von Sklavengräbern; archäologisch sind diese jedoch kaum von den Gräbern von Freien zu unterscheiden. Sehr wohl sind aber Grabinschriften von Sklaven bekannt, die in vielen Fällen wohl von ihren Herren gesetzt wurden. Die Bestattung eines Unfreien gehörte jedenfalls zu den Pflichten eines Sklavenbesitzers. Darüber hinaus sind Regelungen

---

[21] Allgemein zu Bestattungen im antiken Griechenland vgl. etwa MORRIS 1992.

[22] Paus. 1, 32, 3. Übersetzung: *In der Ebene liegt das Grab der Athener, und auf ihm befinden sich Stelen mit den Namen der Gefallenen nach ihren einzelnen Phylen. Ein anderes Grab haben die Plataier aus Boiotien und ein weiteres die Sklaven; damals kämpften nämlich erstmals Sklaven mit.* (Übersetzung: J. Laager)

bekannt, welche die Beteiligung von Unfreien an bestimmten Begräbniszeremonien von Freien betreffen. Athenaios berichtet etwa vom Verbot, das auf der Insel Ialysos bezüglich der Teilnahme von Sklaven an den Begräbnisfeierlichkeiten für Phorbas bestand und versucht, dieses durch eine mythologische Erzählung zu erklären:

> Διευχίδας δ΄ ἐν τοῖς Μεγαρικοῖς ... τὰς καλουμένας, φησίν, Ἀραιὰς (μεταξὺ δὲ τῆς Κνιδίας καὶ τῆς Σύμης εἰσί) γενομένης διαφορᾶς τοῖς συνεξορμήσασι τῷ Τριόπᾳ μετὰ τὸν ἐκείνου θάνατον καὶ τῶν μὲν εἰς τὸ Δώτιον ἀναχωρησάντων, ... οἳ μὲν μετὰ Φόρβαντος μείναντες εἰς Ἰηλυσὸν ἦλθον, οἳ δὲ μετὰ Περιέργου τὴν Καμιρίδα κατέσχον. Τότε λέγεται καταράσασθαι τὸν Περίεργον τῷ Φόρβαντι καὶ διὰ τοῦτο τὰς νήσους Ἀραιὰς κληθῆναι. Ναυαγήσας δ΄ ὁ Φόρβας καὶ Παρθενία ἡ τοῦ Φόρβαντος καὶ τοῦ Περιέργου ἀδελφὴ διενήξαντο εἰς Ἰηλυσὸν περὶ τὸν καλούμενον τόπον Σχεδίαν. Καὶ αὐτοῖς περιτυχὼν Θαμνεύς, ὃς ἐτύγχανε κατὰ τὴν Σχεδίαν κυνηγετῶν, ἦγεν ὡς ξενίσων εἰς οἶκον καὶ τὸν οἰκέτην ἀπέστειλεν ἀπαγγελοῦντα τῇ γυναικὶ τἀπιτήδεια παρασκευάζειν ὡς ἄγοντος αὐτοῦ ξένους. Ἐλθὼν δ΄ εἰς οἶκον ὡς οὐδὲν εὗρε παρεσκευασμένον αὐτὸς ἐπιβαλὼν τὸν σῖτον ἐπὶ τὸν ἀλετῶνα καὶ τἄλλα τἀκόλουθα ἐπιτελέσας ἐξένισεν αὐτούς. Καὶ ὁ Φόρβας οὕτως ἐπὶ τῷ ξενισμῷ ἥσθη ὡς καὶ τὸν βίον τελευτῶν ἐπέσκηψε τοῖς φίλοις δι΄ ἐλευθέρων τοὺς ἐναγισμοὺς ἐπιτελεῖν αὐτῷ· καὶ τὸ ἔθος διαμένειν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ

> Φόρβαντος. Ἐλεύθεροι γάρ εἰσιν οἱ διακονοῦντες, δούλῳ δὲ προσελθεῖν οὔκ ἐστιν ὅσιον.[23]

5. Mysterien

In die antiken Mysterien[24] konnten alle eingeweiht werden – Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, Freie und

---

[23] Ath. 6, 82. Übersetzung: *Dieuchidas berichtet in seiner „Geschichte von Megara“: „… die Inseln, die man Araiai nennt (sie liegen zwischen Knidia und Syme). Als unter denen, die zusammen mit Triopas ausgewandert waren, nach dessen Tod ein Streit entstand und die einen nach dem Dorion zurückgekehrt waren … Die einen, die bei Phorbas geblieben waren, gelangten nach Ialysos, die anderen, die bei Periergos geblieben waren, erreichten die Kamiris. Damals soll Periergos den Phorbas verflucht und die Inseln deswegen den Namen Araiai bekommen haben. Phorbas und Parthenia, die Schwester des Phorbas und des Periegos, erlitten Schiffbruch und schwammen hinüber nach Ialysos in die Nähe des Ortes, der Schedia heißt. Auf sie beide traf Thamneus, der zufällig im Gebiet von Schedia auf der Jagd war, und er nahm sie nach Hause, um sie zu verpflegen. Er schickte seine Sklaven voraus, um die Frau anzuweisen, Essen zu beschaffen und zuzubereiten, da er Gäste mitbringe. Als er aber zu Hause angelangte und nichts vorbereitet fand, schüttete er selbst die Körner in die Mühle, erledigte auch alles das, was dann kam, und lud sie zu Tisch. Phorbas freute sich so über die Beköstigung, dass er, als er starb, den Freunden auftrug, ihm die Totenopfer durch freie Männer darbringen zu lassen. An dieser Sitte wurde bei der Opferfeier für Phorbas festgehalten; denn die Bediensteten sind freie Männer, und für einen Sklaven bedeutet es einen Frevel, hinzuzutreten.* (Übersetzung: C. Friedrich)

[24] Zu den Mysterienkulten der Antike siehe knapp und einführend KLOFT 2003; eine übergreifende Darstellung bietet BURKERT 1994. Zu Eleusis vgl. MYLONAS 1961.

Sklaven, Bürger und Fremde. Sie mussten nur Griechisch sprechen und an ihren Händen durfte kein Blut kleben. Der bekannteste Mysterienkult in Griechenland waren die Mysterien von Eleusis. Über die rituellen Handlungen, die dort vollzogen wurden, ist fast nichts bekannt, da die Eingeweihten darüber strengstes Stillschweigen zu bewahren hatten. Die Einweihung von mehreren öffentlichen Sklaven in die Mysterien von Eleusis ist epigraphisch belegt. Manche wurden sicher von der Stadt "abgeordnet", um im Heiligtum irgendwelche Dienste zu leisten. Ihre Initiation ist etwa durch folgendes Fragment aus dem Jahr 329/28 v. Chr. bezeugt:

> μύησις δυοῖν τῶν δημοσίων: ΔΔΔ[25]

Für die Einweihung der beiden Staatssklaven, von denen hier die Rede ist, musste jeweils eine Gebühr von 15 Drachmen an die Kasse des Heiligtums, wo die Inschrift auch gefunden wurde, bezahlt werden. Eine weitere Inschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jh. v. Chr. berichtet von der Einweihung von Unfreien, die Reinigungsarbeiten nach einem Bauprojekt zu übernehmen hatten:

> [τ]ῶν δημοσίων ἐμυήσαμεν πέντε ἄνδρας τοὺς ἐν τῶι ἱερῶι | ἀνακαθαίροντας, ἀνηλώσαμε[ν ΠΔ ΔΔΠ][26]

[25] Übersetzung: *Einweihung von zwei öffentlichen Sklaven: 30 Drachmen.* (Übersetzung: J. Fischer)

[26] Übersetzung: *Von den Staatssklaven haben wir fünf Männer eingeweiht, die im Tempel saubermachen, wir haben 75 Drachmen bezahlt.* (Übersetzung: J. Fischer)

Freilich wurden nicht nur öffentliche Sklaven in die Mysterien eingeweiht, sondern auch private Sklaven. Das ist etwa einem Fragment aus den *Apodemoi* ("Menschen, die sich in der Fremde aufhalten") des Komödiendichters Theophilos (4. Jh. v. Chr.) zu entnehmen, wo sich ein nicht-griechischer Sklave bzw. Freigelassener fragt, ob er seinen Herrn, der ihn u. a. in die Mysterien eingeführt hat, verlassen soll:

> καίτοι τί φημι καὶ τί δρᾶσα βούλομαι; προδοὺς ἀπιέναι τὸν ἀγαπητὸν δεσπότην, τὸν τροφέα, τὸν σωτῆρα, δι΄ ὃν ᾕδον νόμους Ἕλληνας, ἔμαθὸν γράμματ΄, ἐμυήθην θεοῖς;[27]

Selbstverständlich ist das kein Selbstzeugnis eines echten Sklaven, sondern ein literarischer Text, verfasst von einem freien Angehörigen der sklavenbesitzenden Oberschicht. Dennoch kann diese Passage als ein Beweis der Möglichkeit der Einweihung von Unfreien im Privatbesitz gewertet werden. Dass Derartiges auch tatsächlich geschah, können wir einer Gerichtsrede des 4. Jh. v. Chr. entnehmen. In seiner Rede *Gegen Neaira* berichtet Apollodoros von der Einweihung von Metaneira, der "Schwester" der Hetäre Neaira, in die eleusinischen Mysterien durch ihren Liebhaber Lysias:

> Λυσίας γὰρ ὁ σοφιστὴς Μετανείρας ὢν ἐραστής, ἐβουλήθη πρὸς τοῖς ἄλλοις ἀναλώμασιν οἷς ἀνήλισκεν εἰς αὐτὴν καὶ μυῆσαι, ἡγούμενος τὰ μὲν ἄλλα

[27] Theophil. Frg. 1. Übersetzung: *Aber was sage ich und was will ich tun? Werde ich gehen und den geliebten Herrn im Stich lassen, den Ernährer, den Retter, durch dessen Güte ich die griechischen Sitten kenne, ich lesen und schreiben gelernt habe und in die Mysterien der Gottheiten eingeführt wurde*? (Übersetzung: J. Fischer)

ἀναλώματα τὴν κεκτημένην αὐτὴν λαμβάνειν, ἃ δ' ἂν εἰς τὴν ἑορτὴν καὶ τὰ μυστήρια ὑπὲρ αὐτῆς ἀναλώσῃ, πρὸς αὐτὴν τὴν ἄνθρωπον χάριν καταθήσεσθαι. ἐδεήθη οὖν τῆς Νικαρέτης ἐλθεῖν εἰς τὰ μυστήρια ἄγουσαν τὴν Μετάνειραν, ἵνα μυηθῇ, καὶ αὐτὸς ὑπέσχετο μυήσειν.[28]

6. Private Kultausübung der Sklaven

6. 1. Gebete und Weihungen von Sklaven

Die Götter, welche die Sklaven verehrten, waren an sich die gleichen wie die Götter, die von den Freien angerufen wurden. Es kann von keiner Gottheit als einem typischen „Sklavengott“ gesprochen werden. Anrufungen verschiedener Götter sind sowohl literarisch als auch epigraphisch tradiert. Als ein Beispiel eines literarischen Gebetes[29] einer Sklavin kann die Bitte der Tänzerin und Hetäre Habrotonon in den *Epitrepontes* des Menander dienen, die von der Göttin Peitho,

[28] Apoll. Neaira (Dem. 59) 21. Übersetzung: *Lysias, der gelehrte Redner, der ein Liebhaber der Metaneira war, wollte neben vielem anderen Aufwand, den er um ihretwegen machte, sie auch noch in die Mysterien (von Eleusis) einweihen weil er dachte, dass den übrigen für sie gemachten Aufwand ihre Besitzerin an sich nehme, dass er sich aber für den Aufwand, den er um des Festes und der Einweihung willen für sie selbst machte, von dieser Frauensperson selbst Dank versprechen könne. So bat er die Nikarete, zu den Mysterien zu kommen und die Metaneira mitzubringen, um sich einweihen zu lassen, und er versprach, die Einweihung selbst zu vollziehen.* (Übersetzung: K. Brodersen)

[29] Zu Gebeten in der Antike vgl. PULLEYN 1997.

der Göttin der Überredung, wünscht, dass ihre Worte Erfolg haben mögen:

> φίλη Πειθοῖ, παροῦσα σύμμαχος πόει κατορθοῦν τούς λόγους οὓς ἂν λέγω.[30]

Viel häufiger ist es freilich inschriftlich überliefert, dass sich Unfreie an verschiedene Gottheiten wandten. Als ein Beispiel dafür kann etwa eine Weihung an Artemis aus Kamariza in Attika dienen. Aufgrund des Namens des Dedikanten wird diese in der Regel einem Sklaven zugeschrieben:

> Μάνης Ἀρτ[έ]μιδι
> εὐξάμενος
> ἀν<έ>θηκεν.[31]

Ebenfalls aus dem Bergbaugebiet von Laureion stammt eine Weihinschrift an einen unbekannten Gott (wohl Herakles oder Men) von ἐρανισταί (Mitglieder eines Kultvereins), die meist

---

[30] Men. Epitr. 555f. Übersetzung: *Liebe Peitho, steh mir als Mitstreiterin bei und mach, dass ich mit den Worten die ich spreche, Erfolg habe!* (Übersetzung: J. Fischer)

[31] IG II/III^2 4633. Übersetzung: *Manes hat (dies) in Erfüllung eines Gelübdes aufgestellt.* (Übersetzung: J. Fischer) Manes ist ein typischer Sklavenname für Unfreie aus Phrygien. Vgl. dazu Strab. 7 3, 12 p. 304: *Denn entweder nannte man die Sklaven den Völkern gleichnamig, aus deren Lande sie gebracht wurden, wie Lydos oder Syros, oder mit den dort gebräuchlichen Namen, z. B. Manes oder Midas einen Phrygier, Tibios aber einen Paphlagonier*. (Übersetzung: A. Forbiger) Vgl. zu dieser Inschrift: LAUFFER 1979 130.

auch für Unfreie gehalten wurden (unter ihnen taucht wiederum ein Manes auf):

[Τυ]ράν[νωι Μηνὶ ἀν]έθ[ε]-
[σα]ν ἐπ’ εὐ̣τυχίαις ἐρα-
νισταὶ ⁝ οἵδε ⁝ Κάδους
Μάνης ⁝ Καλλίας ⁝
5 Ἄττας ⁝ Ἀρτεμίδω-
ρος ⁝ Μάης ⁝ Σωσίας ⁝
Σαγγάριος Ἑρμαῖ-
ος ⁝ Τίβειος ⁝ Ἕρμος.[32]

Als Sklave wird häufig auch ein gewisser Mitradates angesehen, der im 3. Jh. v.Chr. gemeinsam mit seiner Frau in Thorikos eine Weihung für den kleinasiatischen Gott Men errichtete:

Μιτραδάτης καὶ ἡ γυνὴ Μηνί.[33]

[32] IG II^{2} 2940, Übersetzung: *Dem Herrn Men haben (dies) aufgestellt aufgrund ihres Glücks die* eranistai*; das sind Kadous, Manes, Kallias, Attas, Artemidoros, Maes, Sosias, Sangarios, Ermaios, Tibeios, Hermos*. (Übersetzung: J. Fischer) Zu den *eranistai* in Athen vgl. THOMSEN 2015. Speziell zu dieser Inschrift siehe auch LAUFFER 1979, 179ff.; VLASSOPOULOS 2011, 470f.

[33] IG II^{2} 4684. Übersetzung: *Mitradates und seine Frau (weihen dies) dem Men*. (Übersetzung: J. Fischer) Der unfreie Status dieses Mannes, auf den sein Name und der Fundort der Inschrift hindeuten könnten, muss jedoch fraglich bleiben (und damit genauso eine oft postulierte enge Verbindung von Sklaven mit dem Gott Men, die erst in späterer Zeit deutlich greifbar wird).

Einen ganz besonderen Fall überliefert schließlich der hellenistische Historiker Nymphodoros (im Zitat bei Athenaios) für Chios, wo einer der größten Sklavenaufstände der griechischen Antike stattgefunden hat. Hier wurde ein Unfreier offenbar zum Ojekt kultischer Verehrung durch andere Unfreie. Drimakos, der Anführer der aufständischen Sklaven erhielt angeblich einen Heroenkult, und an diesem Heroon sollen flüchtige Sklaven Opfer dargebracht haben (Ath. 6, 90):

> καὶ οἱ Χῖοι πάλιν ὑπὸ τῶν οἰκετῶν ἀδικούμενοι καὶ διαρπαζόμενοι μνησθέντες τῆς τοῦ τετελευτηκότος ἐπιεικείας ἡρῷον ἱδρύσαντο κατὰ τὴν χώραν καὶ ἐπωνόμασαν ἥρωος εὐμενοῦς: καὶ αὐτῷ ἔτι καὶ νῦν οἱ δραπέται ἀποφέρουσιν ἀπαρχὰς πάντων ὧν ἂν ἕλωνται. φασὶ δὲ καὶ καθ᾽ ὕπνους ἐπιφαινόμενον πολλοῖς τῶν Χίων προσημαίνειν οἰκετῶν ἐπιβουλάς: καὶ οἷς ἂν ἐπιφανῇ οὗτοι θύουσιν αὐτῷ ἐλθόντες ἐπὶ τὸν τόπον οὗ τὸ ἡρῷόν ἐστιν αὐτοῦ.[34]

[34] *Die Chier aber erlitten wiederum Gewalt von ihren Sklaven und wurden ausgeplündert, und sie dachten an das geschickte Vorgehen des Toten, errichteten auf dessen Landstück ein Heroon und widmeten es dem „freundlichen Heros“. Noch heute bringen ihm die flüchtigen Sklaven Erstlinge von allem, was sie erzeugen. Man sagt aber auch, dass er vielen der Chier in ihren Träumen erschienen sei und sie vor Anschlägen der Sklaven gewarnt habe. Und diejenigen, denen er jeweils erscheint, die gehen zu der Stelle, wo sein Heroon liegt, und opfern ihm.“* (Übersetzung: C. Friedrich)

6. 2. Fremde Götter und Sklaven

Inwieweit Sklaven in Athen besonders Götter ihrer ursprünglichen Heimat verehrten bzw. welche Rolle sie bei der Einführung fremder Gottheiten in Griechenland spielten, ist ungewiss. Man wird aber davon ausgehen dürfen, dass etwa an den Feierlichkeiten für die thrakische Göttin Bendis,[35] von denen beispielsweise Platon berichtet,[36] auch zahlreiche aus Thrakien stammende Sklaven teilnahmen. Mit Bendis war in der 2. Hälfte des 5. Jh. v. Chr. von den Athenern offiziell eine fremde Gottheit in ihren Poliskult übernommen worden.[37] Dafür gab es mehrere Gründe, nicht zuletzt den, dass man den thrakischen König Sitalkes zu einem Bündnis bewegen wollte. Daher gestattete man einer kleinen thrakischen Gemeinschaft im Piräus, ein Heiligtum für Bendis zu errichten, und bald darauf begannen auch Athener, an den Festen teilzunehmen. Was auch immer die Athener dazu motivierte, Bendis hieß Angehörige aller Schichten willkommen, darunter die vielen thrakischen Sklaven, die in Athen lebten.
Es ist plausibel, anzunehmen, dass die thrakischen Sklaven, die in den Bergwerken von Laureion arbeiteten, Bendis im nahen Piräus verehren. Zudem wurde in Laureion eine Kultstatue wohl der Bendis entdeckt. Dazu kommt der epigraphische Befund für Bendis im Laureiongebiet. Ins 4. Jh. v. Chr. gehört etwa ein Relief, das acht nackte Jünglinge zeigt,

---

[35] Zum Kult der Bendis in Athen vgl. etwa SIMMS 1988; GARLAND 1992, 111ff.; DEOUDI 2009.
[36] Vgl. Plat. rep. 1, 327a ff.
[37] Dieser Vorgang ist nicht einzigartig. Ein anderes Beispiel für eine derartige Aufnahme fremder Gottheiten stellt die Übernahme des Asklepioskults in Athen im Jahr 420/19 v. Chr. vor.

die von Bendis und zwei älteren Männern angeführt werden, von denen einer eine Fackel trägt, und dessen Inschrift folgendermaßen lautet:

λαμπάδι νικήσας Δᾶος Βενδίδι ἀνέθηκεν [38]

Daos ist ein ganz üblicher Sklavenname. Ob dieser Daos bei der Teilnahme am Rennen noch unfrei oder vielleicht schon freigelassen war, ist nicht mehr festzustellen. Um Mitglied in den ὀργεῶνες (das sind private Zusammenschlüsse zu Verehrung von Gottheiten) zu sein, musste er auf alle Fälle den Mitgliedsbeitrag aufbringen. Das Vorkommen dieses typischen Sklavennamens untermauert jedoch auf alle Fälle die Vorstellung, dass in den ὀργεῶνες Sklaven Mitglieder waren und im Bendiskult eine aktive Rolle spielten.[39]
Allgemein ist hier festzuhalten, dass religiöse Verbindungen und Vereine im Leben der Antike eine besondere Rolle spielten. Neben den staatlich organisierten Kultgemeinschaften und den Familien als kleinsten Kulteinheiten gab es eine Vielzahl solcher Vereine. Religiöse Vereine sind am besten ab der hellenistischen Zeit greifbar, doch existierten sie bereits viel länger und lassen sich bis in archaische Zeit zurückverfolgen. Diese Gruppen konnten ganz unterschiedlich zusammengesetzt sein – manche bestanden aus Bürgern, andere nahmen auch Fremde, Frauen oder sogar Sklaven auf.

[38] SEG 39:210. Übersetzung: *Für Bendis hat (diese Stele) aufgestellt Daos, der im Fackellauf gewonnen hat*. (Übersetzung: J. Fischer)
[39] Bei der in diesem Zusammenhang viel diskutierten Inschrift IG II/III² 1256 ist allerdings zweifelhaft, ob die hier geehrten ἐπιμεληταί der Göttin, Dexios und Euphyes, tatsächlich – wie oft angenommen – unfrei waren: KLEES 1998, 39ff.

7. Orakel / Magie

7. 1. Das Orakel von Dodona

Das Zeusheiligtum von Dodona in der Landschaft Epirus ist eines der ältesten und bedeutendsten Orakel der griechischen Welt.[40] Bereits in den homerischen Epen ist von diesem Orakel, das sogar der Heros Odysseus mit der Frage nach seiner Heimkehr aufgesucht haben soll, die Rede.[41] Der Göttervater offenbarte sich hier, der literarischen Überlieferung zufolge, durch das Rauschen des Windes in der heiligen Eiche und durch das Flugverhalten und die Rufe der heiligen Tauben. Aus dem archäologischen und epigraphischen Befund wird jedoch deutlich, dass zumindest ab dem 5. Jh. v. Chr. auch ein Losorakel mit Bleitäfelchen durchgeführt wurde. Einige dieser Bleitäfelchen wurden eindeutig von Sklaven geschrieben und gewähren somit Einblick in die Vorstellungswelt, Glaubensvorstellungen, Wünsche und Bedürfnisse der Unfreien.[42] Ein wesentlicher Punkt, um den sich – wenig überraschend – die Anfragen der Sklaven drehten, und der im Mittelpunkt ihres Denkens und Begehrens stand, war die Frage nach der Freiheit. Dies zeigt etwa die folgende Inschrift, die in die Mitte des 5. Jh. v. Chr. gehört:

[40] Allgemein zu antiken Orakeln vgl. ROSENBERGER 2001. Zum Zeusheiligtum von Dodona vgl. DIETERLE 2007. Zu den Orakelsprüchen siehe LHÔTE 2006 und EIDINOW 2007.
[41] Hom. Od. 14, 327-329.
[42] Siehe zum Folgenden EIDINOW 2007, 100ff.; EIDINOW 2012.

Ἄνθροπ[ος]
[περὶ] ἐλευθερίας [43]

Der Name legt nahe, dass es sich bei dem Fragesteller um einen Unfreien gehandelt hat, der sich eben nach seiner Freilassung erkundigt. Wir wissen nicht, ob er danach fragte, ob diese überhaupt stattfinden würde, oder nach deren genauen Zeitpunkt, oder nach deren Rahmenbedingungen, wie dies bei der folgenden Inschrift der Fall ist, der Anfrage eines Sklaven aus den Jahren zwischen 375 und 350 v. Chr., der sich erkundigt, ob er die παραμονή erhalten wird:

[- -]ν ἐπερωτῆ τὸν θεὸν τί κα ποι
[έων] περὶ ἐλευθερίας ἔστι αὐτῶι
[παραμο]νὰ πὰρ τὸν δεσπότα.[44]

In der folgenden Anfrage, die um 350 v. Chr. datiert, will der Sklave Kittos wissen, ob von seinem Herrn Dionysios die versprochene Freiheit überhaupt bekommen wird:

[43] EIDINOW 2007, 100 Nr. 1. Übersetzung: *Anthropos, über die Freiheit*. (Übersetzung: J. Fischer)

[44] SEG 57 536.14. Übersetzung: … *fragt die Gottheit, was er tun soll bezüglich seiner Freiheit, und ob er von seinem Herrn* παραμονή *erhalten wird*. (Übersetzung. J. Fischer) Die παραμονή bedeutete eine Freilassung unter bestimmten Auflagen, d.h. in der Regel, dass die freigelassenen Sklaven für eine bestimmte Zeit, meist bis zu dessen Tod, ihrem ehemaligen Herrn (oder einer von diesem bestimmten Person) weiterhin zu Diensten verpflichtet waren. Sie unterlagen weiterhin der Züchtigungsgewalt ihres Herrn und konnten auch in den Sklavenstatus zurückgerufen werden (auch davon ist in den Orakellamellen von Dodona in der Anfrage eines Sklavenbesitzers die Rede).

Κίττωι εἰ ἐστὶ ἡ ἐλευ-
[θ]ερία ἡ παρὰ Διονθσίου
ἥν οὖν ἔθετ' αὐτῶι
Διονύσιος;[45]

Im 5. Jh. v. Chr. fragte dagegen offenbar eine Sklavin das Orakel, ob sie fliehen soll – das Orakel sprach sich freilich dagegen aus:

Seite A
ἦ ἰϝὼν τυνχάνω

Seite B
ἀ γυνὰ
μένε[46]

Aus dem vierten oder dritten Jahrhundert v. Chr. stammt die folgende Anfrage, in der offenbar ein Unfreier sich erkundigt, was die Zukunft nach seiner Flucht bringen wird:

Ἦ ἀπιοῦσα ἄλλ[ο] τί μοι ἀγαθον
ἔσσεῖται
Διοι ...[47]

[45] EIDINOW 2007, 102 Nr. 6. Übersetzung: *Wird Kittos von Dionysios die Freiheit bekommen, die Dionysios ihm versprochen hat?* (Übersetzung: J. Fischer)
[46] *SEG* 15.389. Übersetzung: Seite A: *Was wird geschehen, wenn ich gehe*? Seite B: *O Frau bleib!* (Übersetzung: J. Fischer)
[47] *PAE* 1931: 89–91, 3. Übersetzung: *Ob, wenn ich gehe, für mich etwas anderes gut sein wird, Zeus ...* (Übersetzung: J. Fischer)

Die Orakeltäfelchen aus Dodona bieten, wie diese Beispiele zeigen, somit einen faszinierenden Einblick in die Fragen, welche die Unfreien im klassischen Griechenland bewegten und mit denen sie sich an die Götter wandten.

7. 2. Fluchtafeln

Einen Einblick in die Vorstellungswelten antiker Menschen bieten auch die Fluchtafeln (κατάδεσμος)[48] Dabei handelt es sich in der Regel um dünne Bleiblättchen, auf die magische Beschwörungsformeln geschrieben sind, die andere Menschen beeinflussen sollten – sei es in Form eines Schadenzaubers, sei es in Form eines Liebeszaubers. Für die hier behandelte Fragestellung ist folgender Text aus Athen interessant, der aus dem frühen 4. Jh. v. Chr. stammt. Wir wissen zwar nichts über den Status des Mannes, der dieses Täfelchen verfasst hat, doch ist aus dem Text zumindest erkennbar, dass Sklaven genauso wie Freie Verfluchungen vornahmen:

Εἴ τις ἐμὲ κατέδεσεν
ἒ γυνὴ ἢ <ἀ>νὴρ ἒ δ<ο>ῦλος ἒ ἐ-
λευθερος ἒ ξένος ἒ ἀσ-
στος ἒ οἰκεῖος ἒ ἀλλώτ-
5 ρτος ἒ ἐπὶ φθόνον τὸν
ἐμε͂ι ἐργασίαι ἒ ἔργοις,
εἴ τις ἐμὲ κατέδεσ-
εω πρὸς τὸν Ἑρμε͂ν τὸ

[48] Allgemein zur Magie in der Antike vgl. etwa GRAF 1996. Zur Magie speziell in der griechischen Antike siehe COLLINS 2008. Zu den Fluchtafeln vgl. etwa GAGER 1992.

10 ν ἐριονιον ἒ πρὸς; τὸν
κάτοχον ἒ πρὸς τὸν δό-
λιον ἒ ἄλλοθι πο, ἀντι-
καταδεσμεύω τὸς ἐχρθ-
ὸς ἅπαντας.[49]

In gleicher Weise konnten Sklaven auch zu den Opfern magischer Praktiken warden, wie folgende Bleitafel aus dem Athen des 4. Jh.s v.Chr. zeigt:

> Κίττον τὸν στιγματίαν δικτυοπλόκον καὶ τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ καὶ τὸ ἐργαστήριον> Ἐυφροσύνην τὴν δικτυοπλόκον καὶ τὴν ἐργασίαν αὐτῆς καὶ τὸ ἐργαστήριον> Φιλόμηλον Φιλομήλου Μελιτέα καὶ Φιλ[…]α Μελιτέα Εὐγειτονα Εὐγειτονος Ἀχαρνέα.[50]

Als Konkurrenten des oder der Verfluchenden erkennen wir hier kleine Handwerker – darunter einen gebrandmarkten, weil einst entlaufenen Sklaven –, Frauen und freie Bürger (aus den

---

[49] JORDAN 1999,115–17 = NGCT 24. Übersetzung: *Wenn jemand mich verflucht hat, ob eine Frau oder ein Mann, ob ein Sklave oder ein Freier, ob ein Auswärtiger oder ein Bürger, ob ein Mitglied meines Oikos oder ein Fremder, aus Eifersucht auf mich, meine Arbeiten und Taten. Wenn jemand mich in Gegenwart von Hermes Erionos oder in Gegenwart von Hermes, dem Binder, oder Hermes, dem Betrüger, oder anderswo, dann verfluche ich im Gegenzug alle meine Feinde.* (Übersetzung: J. Fischer)

[50] ZIEBARTH 1934, 1032, Nr. 5. Übersetzung: *(Ich binde hinab) Kittos, den gebrandmarkten Sklaven, der ein Netzmacher ist, und seine Arbeit und seine Werkstatt; Euphrosyne, die Netzmacherin, und ihre Arbeit und ihre Werkstatt; Philomelos, den Sohn des Philomelos, von Melite, und Phil[...] von Melite und Eugeiton, den Sohn des Eugeiton, von Acharnai.* (Übersetzung: K. Brodersen)

Demen Melite und Achamai). Ebenfalls Sklaven werden auf folgendem Texte erwähnt – teils werden sie ausdrücklich als solche bezeichnet, teils kann man aufgrund der Namen vermuten, dass es sich um Unfreie oder Freigelassene gehandelt hat, wie etwa bei Kittos oder Thraitta:[51]

> καταδῶ Καλλίαν τὸν κάπηλον τὸν
> (a) καταδῶ Καλλίαν ⁝ τὸν κάπηλον τὸν ἐγ
> γειτόνων καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ Θρᾶιτταν·
> καὶ τὸ καπηλεῖον τὸ φαλακροῦ καὶ τὸ Ἀν-
> θεμίωνος καπηλεῖον τὸ πλησίον … καὶ Φίλ-
> ωνα τὸν κάπηλον·
> τούτων πάντων καταδῶ· ψυχὴν ἐργασίαν
> βίον χεῖρας πόδας· τὰ καπηλεῖα αὐτῶν.
> καταδῶ Σωσιμένην τ[ὸν] ἀδελφόν · καὶ Κάρ-
> πον τὸν οἰκότην αὐτοῦ τὸν σινδο[νο]πώλην
> καὶ Γλύκαθιν ἣν καλοῦσι Μαλθάκην· καὶ
> Ἀγάθωνα τὸν κάπηλον[τ]ὸν Σωσιμένους
> οἰκότην·
> τούτων πάντων καταδῶ ⁝ ψυχὴν ἐργασία[ν
> β]ίον χεῖρας πόδας.
> καταδῶ Κίττον τὸν γείτονα τὸν καναβι-
> ο(υ)ργὸν καὶ τέχνην τὴν Κίττου καὶ ἐργα-
> σίαν καὶ ψυχὴν καὶ νο(ῦ)ν καὶ γλῶτταν τὴν
> Κίττου. καταδῶ Μανίαν τὴν κάπηλιν τὴν
> ἐπὶ κρήν<η>ι καὶ τὸ καπηλεῖον τὸ Ἀρίσταν-
> δρος Ἐλευσινίου καὶ ἐργασίαν αὐτοῖς καὶ

[51] Unfreie aus Thrakien waren im klassischen Athen sehr zahlreich. Die Ethnonyme Thrax und Thraitta (Thraker und Thrakerin) wurden daher zu Sklavennamen *par excellence*.

νο(ῦ)ν.
ψυχὴν χεῖρας γλῶτταν πόδας νο(ῦ)ν ∶ τούτους
πάντας καταδῶ ἐμ μνήμασι ἀσφαραγίαις
πρὸς τὸν κάτοχον Ἑρμῆν.
(b) τοὺς Ἀριστάνδρου οἰκέτας.[52]

8. Asyl an heiligen Plätzen

Abschließend soll noch ganz kurz ein Aspekt erwähnt werden, der zwar nicht direkt die Glaubensvorstellungen von Unfreien betrifft, sehr wohl aber einen Aspekt antiker Religion, der für Sklaven von äußerster Bedeutung war, nämlich die Frage des sakralen Asyls. Für Sklaven, die von ihren Herren missbraucht und gepeinigt wurden, bestand nämlich vielerorts die Möglichkeit, in den Schutz von Heiligtümern zu fliehen. Solche Sklavenasyle existierten in Athen etwa im Theseion

[52] IG III App. (DTA) 87. Übersetzung: (a) *Ich binde hinab Kallias, den Krämer, der einer meiner Nachbarn ist, und seine Frau Thraitta, und den Laden des Kahlkopfs und den Laden des Anthemion daneben ... und Philon den Krämer. Von all diesen binde ich hinab die Seele, die Arbeit, die Hände und Füße und ihre Läden. Ich binde hinab Sosimenes, seinen Bruder, und Karpos, seinen Sklaven, der der Tuchverkäufer ist, und auch Glykanthis, genannt Malthake, und auch Agathon den Krämer, den Sklaven des Sosimenes. Von all diesen binde ich hinab die Seele, die Arbeit, die Hände und Füße. Ich binde hinab Kittos, meinen Nachbarn, den Hanfseilmacher, Kittos' Fertigkeit und Arbeit und Seele und Geist und die Zunge des Kittos. Ich binde hinab Mania, die Krämerin, die beim Brunnen ist, und den Laden des Aristandros von Eleusis, und ihre Arbeit und Geist. Seele, Hände, Füße, und Geist: Alle diese binde ich hinab in unversiegelten Gräbern zu Hermes, dem Festhaltenden.* (b) *die Sklaven des Aristandros*. (Übersetzung: K. Brodersen)

sowie am Altar der Eumeniden.[53] Dort fand dann ein Prozess statt, in welchem über die Asylwürdigkeit der Schutzflehenden entschieden wurde. War diese gegeben, wurden die Unfreien aus der Gewalt ihres Herren entlassen (aber nicht freigelassen), andernfalls an ihre Besitzer zurückgegeben. Ziel der Unfreien, die in dieses sakrale Asyl flüchteten, war es, an einen anderen Herrn verkauft zu werden.[54] Die Flucht in das

---

[53] Vgl. dazu Suda Θ 367 s. v. Θησεῖον sowie Etym. magn. s. v. Θήσειον. Vermutlich bestand auch auf der Akropolis ein Sklavenasyl; darauf deutet zumindest die Inschrift IG I^3 45 hin: [τ]ὲν πόλιν [-] | οἰκο[δ]ομε͂σαι ⁝ *h*όπ̣[ο]||[ς] ἂν ⁝ δραπέτες μὲ ἐ[σ]|[5][ί]ει· μεδὲ λοποδύ̣τ[ε]||[ς]. Übersetzung: ... *dass die Stadt baue, damit kein eintlaufener Sklave hineingehe und kein Räuber* (Übersetzung: J. Derlien) die hier erwähnte Maßnahme zielte wohl auf eine vorübergehende Verhinderung der Hikesie von Sklaven während der Bauarbeiten ab 440 v. Chr. ab. Weitere Sklavenasyle sind im Palikenheiligtum auf Sizilien oder im Heraion von Samos belegt. Auch im Stadtrecht von Gortyn ist bereits von der Flucht von Sklaven in das Asyl eines Heiligtums die Rede: τὸν δὲ ϝοικέα τὸν ἐπ- | ιδιόμενον μὴ ἀποδό- | θθαι μήτε ναεύοντα | μήτ’ ἦ κ’ ἀπέλθηι το͂ ἐν|[10]ιαυτο͂. αἰ δέ κα κοσμί- | οντος ἦι ὀ ἐπιδιόμε|νος, μὴ ἀποδόθαι ἆς κ|α κοσμῆι μηδ’ ἦ κ’ ἀπέ|λθηι το͂ ἐνιαυτο͂. αἰ δ|[15]έ κα πρὸ το͂ κρόνο ἀπο|δο͂ται, νικήθθο· ἀμπὶ | δὲ τὸν κρόνον ὀμνύ|[ντα κρίνεν τὸν δικαστὰ]. Übersetzung: *Den woikeus, der sich geflüchtet hat, soll man nicht verkaufen, solange er im Tempel Asyl findet, und nicht innerhalb eines Jahres, seit er entfloh. Wenn aber der Geflüchtete (Besitz) des (amtierenden) Kosmen ist, soll er nicht verkauft werden, solange der Kosmos im Amt ist, und nicht innerhalb eines Jahres, seit er entfloh. Wenn er aber vor der Zeit verkauft wird, soll man den Prozess verlieren. Hinsichtlich der Zeit aber soll unter Eid der Richter entscheiden.* (Übersetzung: R. Koerner) Vgl. zu den Sklavenasylen DERLIEN 2003, 78-118.

[54] Für Athen vgl. dazu Aristoph. fr. 567 und Eupolis fr. 229 bei Poll. 7, 13. Bei Aristophanes meint eine Sklavin: εμοί κράτιστόν ἐστίν ἐις

Theseion (und wohl auch in andere Asyle) war für die Unfreien straffrei.[55] Die Existenz dieser Asyle hatte offenbar eine wesentliche Ventilfunktion bei der ungerechten Behandlung der Sklaven.

9. Resümé

Auch wenn es die zur Verfügung stehenden Quellen nicht erlauben, ein umfassendes Bild des religiösen Lebens von Unfreien im klassischen Griechenland zu zeichnen, und bereits die wenigen vorhandenen Zeugnisse klar machen, dass ein solches Bild nicht einheitlich, sondern vielmehr äußerst facettenreich wäre, so gewähren die vorgestellten Dokumente doch einige schlaglichtartige Einblicke. Die Quellen berichten von der Teilnahme von Unfreien am Poliskult sowie an

---

τὸ Θησείον δραμεῖν ἐκεί δ' ἕως ἂν πρᾶσιν εὕρωμεν μένειν. Übersetzung: *Für mich ist es das Beste, zum Theseion zu laufen und dort zu bleiben, bis es mir gelingt, verkauft zu werden.* (Übersetzung: H. Klees) Für das Heraion von Samos lassen die beiden Inschriften IG XII 4/1, 156 und 169 aus der Mitte des 3. Jh. v. Chr. Rückschlüsse auf die Funktionsweise dieser Prozesse zu: Es handelte sich um ein Kollegialgericht unter dem Vorsitz eines der Tempelpfleger, vor dem sowohl der geflohene Sklave als auch dessen Herr angehört wurden. Wurde zugunsten des Sklaven entschieden, wurde dieser, anders als in Athen, wohl nicht weiterverkauft, sondern unter die Tempelsklaven aufgenommen. Ähnliches berichtet Achilleus Tatios in seinem Roman *Leukippe und Kleitophon* (Ach. Tat. 7, 13, 2f.). In Andania dagegen fällte der Priester die Entscheidung über die Asylwürdigkeit von Sklaven, wie aus den umfangreichen Regelungen des Jahres 92 v. Chr. (LSCG 65) hervorgeht.

[55] Schol. Aischin. 3, 13.

kultischen Handlungen im Rahmen des Oikos genauso wie von deren gelegentlichen Ausschluss. Eine besondere Rolle scheinen Mysterienkulte gespielt zu haben, in denen der soziale Stand der Mysten nicht von Belang war. Weiheinschriften zeigen, wie sich Sklaven an Gottheiten wandten, und die Texte aus dem Orakel von Dodona verdeutlichen, mit welchen Problemen und Fragen sich die Unfreien an höhere Mächte wandten. Aus den Fluchtafeln wird schließlich deutlich, dass auch Unfreie mit der Welt antiker Magie konfrontiert waren. Doch trotz all dieser Eindrücke bleiben viele Fragen offen. Neue Quellenfunde und neue Studien an altbekannten Quellen werden sicherlich dazu beitragen, unser Wissen über die Sklavenreligion im klassischen Griechenland zu vertiefen.

10. Bibliographie

BÖMER 1960 = F. BÖMER: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Zweiter Teil: Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die* (δοῦλοι) ἱεροί. Wiesbaden 1960.

BÖMER 1990 = F. BÖMER: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Dritter Teil: Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt*. Stuttgart ²1990.

BÖMER 1969 = F. BÖMER: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Vierter Teil: Epilegomena*. Wiesbaden 1963.

BRODERSEN 2001 = K. BRODERSEN (HRSG.): *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike.* Münster 2001.

BREMMER 1983 = J. BREMMER: *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*. In: Harvard Studies in Classical Philology 87. (1983) 299–320.

BREMMER 1996 = J. BREMMER: *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*. Darmstadt 1996.

BRUIT ZAIDMAN – SCHMITT PANTEL 1994 = L. BRUIT ZAIDMAN – P. SCHMITT PANTEL: *Die Religion der Griechen*. München 1994.

BUDIN 2008 = S. BUDIN: *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. New York 2008.

BURKERT 1977 = W. BURKERT: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart u.a. 1977.

BURKERT 1994 = W. BURKERT: *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München [3]1994.

CHRISTENSEN 1984 = K. A. CHRISTENSEN: *The Theseion. A Slave refuge at Athens*. In: American Journal of Ancient History 9 (1984) 23-32.

COLLINS 2008 = D. COLLINS: *Magic in the Ancient Greek World*. Malden – Oxford – Carlton 2008.

DEOUDI 2009 = M. DEOUDI: *Bendis' neue Heimat in der Fremde*. In: Ancient West & East 8 (2009) 223-233.

DERLIEN 2003 = JOCHEN DERLIEN: *Asyl: die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike.* Marburg 2003.

DEUBNER 1932 = L. DEUBNER: *Attische Feste*. Berlin 1932.

DIETERLE 2007 = M. DIETERLE: *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*. Hildesheim 2007.

DREHER 2003 = M. DREHER (HRSG.): *Das antike Asyl: kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion.* Köln – Weimar 2003.

EIDINOW 2007 = E. EIDINOW: *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford 2007

EIDINOW 2012 = E. EIDINOW: *"What will happen to me if I leave?": ancient Greek oracles, slaves and slave owners*. In: S. Hodkinson – D. Geary *(Hrsg.):* Slaves and religions in Graeco-Roman antiquity and modern Brazil. Cambridge 2012, 244-278.

FORSDYKE 2005 = S. FORSDYKE: *Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?* In: The Journal of Hellenic Studies 125 (2005) 73–92.

FORSDYKE 2012 = S. FORSDYKE: *Slaves Tell Tales: And Other Episodes in the Politics of Popular Culture in Ancient Greece*. Princeton 2012.

GAGER 1992 = J. G. GAGER: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World.* Oxford 1992.

GARLAND 1992 = R. GARLAND: *Introducing New Gods*. London 1992.

GRAF 1996 = F. GRAF: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike.* München 1996.

HUBER 2005 = I. HUBER: *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland*. Stuttgart 2005

JUNG 2006 = M. JUNG: *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als »lieux de mémoire« im antiken Griechenland*. Göttingen *2006*

KLEES 1998 = H. KLEES: *Sklavenleben im klassischen Griechenland*. Stuttgart 1998.

KLOFT 2003 = H. KLOFT: *Mysterienkulte der Antike*. München [2]2003.

KLOPPENBORG 2011 = J. S. KLOPPENBORG: *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. I:*

Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace. Berlin – New York 2011.

KRAUTER 2004 = S. KRAUTER: *Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*. Berlin – New York 2004.

LAUFFER 1979 = S. LAUFFER: *Die Bergwerkssklaven von Laureion*. Wiesbaden ²1979.

LHÔTE 2006 = É. LHÔTE: *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Genf 2006.

MIKALSON 2010 = J. D. MIKALSON: *Ancient Greek Religion*. Malden – Oxford – Chichester 2010.

MORRIS 1992 = I. MORRIS: *Death-ritual and social structure in classical antiquity*. Cambridge 1992.

MYLONAS 1961 = G. E. MYLONAS: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.* Princeton 1961.

PARKE 1977 = H. W. PARKE: *Festivals of the Athenians*. London: Cornell University Press, 1977.

PARKER 1996 = R. PARKER: *Athenian Religion: A History*. Oxford 1996.

PARKER 2011 = R. PARKER: *On Greek Religion*. Ithaca/NY – London 2011.

PULLEYN 1997 = S. PULLEYN: *Prayer in Greek Religion*. Oxford 1997.

RÄDLE 1969 = H. RÄDLE: *Untersuchungen zum griechischen Freilassungswesen.* München 1969.

ROSENBERGER 2001 = V. ROSENBERGER: *Griechische Orakel*. Darmstadt 2001.

SCHUMACHER 2001 = L. SCHUMACHER: *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*. München 2001.

SCHEER – LINDNER 2009 = T. S. SCHEER – T. LINDNER (Hrsg.): *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*. Berlin 2009.

SIMMS 1988 = R. R. Simms: *The Cult of the Thracian Goddess Bendis in Athens and Attica*. In: *The Ancient World* 18 (1988) 59–76.

SMAGH 2015 = H. SMAGH: *The Participation of Slaves in Athenian Religion: Three Case Studies*. Bachelor Thesis Emory College 2015.

THOMSEN 2015 = CHR. AMMITZBØLL THOMSEN: *The Eranistai of Classical Athens*. In: Greek, Roman, and Byzantine Studies 55 (2015) 154–175.

TRAULSEN 2004 = CHR. TRAULSEN: *Das sakrale Asyl in der Alten Welt: zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus*. Tübingen 2004.

VLASSOPOULOS 2001 = K. VLASSOPOULOS: *Two Images of Ancient Slavery: the ‚living tool' and the* koinônia. In: E. Herrmann-Otto (Hrsg.): Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand. Hildesheim – Zürich – New York 2011, 465-475.

ZELNICK-ABRAMOVITZ 2012 = R. ZELNICK-ABRAMOVITZ: *Slaves and Role Reversal in Ancient Greek Cults*. In: S. Hodkinson – D. Geary (Hrsg.): Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil. Cambridge 2012, 96-132.

ZIEBARTH 1934 = E. ZIEBARTH: *Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia*. In: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 33. Berlin 1934, 1022–1050.

Im Dienste der Großen Göttermutter – Freigelassene im Mater Magna-Kult

Oliver Schipp

1. Einleitung

Den Kult der Mater Magna (Kybele) sahen viele Römer mit gemischten Gefühlen.[1] So sehr die rituelle Praxis und das Kultpersonal irritierten oder gar befremdeten, so sehr vertrauten sie der Heilsbringerin in der Not. Die Einholung eines Meteorsteines aus dem phrygischen Heiligtum der Göttin Kybele in Pessinus erfolgte aufgrund eines Spruches der Sibyllinischen Bücher während des Zweiten Punischen Krieges im Jahre 204 v. Chr. Von da an wurde Mater Magna auch in Rom verehrt. Ihr sprach man die Rettung des Staates zu, als die Niederlage drohte. Jährlich wurden vom 4. bis 11. April die *ludi Megalenses* und der *dies natalis* des palatinischen Tempels der Göttermutter offiziell gefeiert,[2] und der Stadtprätor brachte der Göttin ein Opfer dar.[3] Zur Zeit des Augustus nahm der Mater Magna-Kult noch an Bedeutung

[1] Vgl. ALVAR 2008, 257f. Kulte von Muttergottheiten, bspw. Mâ Bellona, Virtus Bellona, Bona Dea, die mit dem Kybelekult in Verbindung gestanden haben konnten, werden aus Platzgründen nicht in der Untersuchung berücksichtigt· Die Namen Mater Magna und Kybele werden synonym gebraucht. Außerdem werden in dieser Studie Sklaven und Freigelassene als Unfreie bezeichnet; personenrechtlich zählen die Freigelassenen zu den Freien.
[2] Zur Datierung der *ludi Megalenses* vgl. RÜPKE 1994, 237-240.
[3] Dion. Hal. 2, 19, 3f.

zu.[4] Er gehörte seitdem zu den offiziellen Kulten.[5] Der Attiskult, der mit dem Kult der Mater Magna eng verbunden war, gelangte ebenfalls im 3. Jh. v. Chr. nach Rom.[6] Beide Kulte verbreiteten sich in der Kaiserzeit dann auch in den westlichen Provinzen.[7]

Über die Einholung des Kultes nach Rom und die öffentlichen Kulthandlungen werden wir von den antiken Autoren noch gut informiert.[8] Die Initiationsriten und die Eviration des Kultpersonals wurden hingegen im Verborgenen durchgeführt, sodass wir hierüber nur widersprüchliche Nachrichten haben. Auch geben die wenigen Quellen zu den rechtlichen und sozialen Folgen bestimmter Kulthandlungen nur unzureichend Auskunft. Es besteht in der Forschung lediglich Konsens hinsichtlich der Entwicklung der Kultpraxis in der Kaiserzeit. So hätten die ekstatischen Umzüge der Mater Magna-Anhänger viele Römer abgestoßen. Außerdem sei es römischen Bürgern verboten gewesen, das Amt eines

---

[4] Obseq. 39; R. Gest. div. Aug. 4, 8; Ov. fast. 4, 347f.; Val. Max. 1, 8, 11. Vgl. SCHILLINGER 1979, 333-341.

[5] Vgl. zum Mater Magna-Kult allg. S. TAKACS, Mater Magna, DNP 7 (1999), 998f. sowie GRAILLOT 1912 unter Beachtung der Bemerkungen von BÖMER 1963, 890, Anm. 1.

[6] Vgl. noch immer grundlegend HEPDING 1903. Siehe auch die allg. Einführung von VERMASEREN 1977, 88-92.

[7] Vgl. SCHWERTHEIM 1974, 290-305 und den knappen Überblick bei VERMASEREN 1979, 9f.

[8] Vgl. die Beschreibung des Steines: Arnob. 7, 49; Herodian 1, 11; und zur Einholung: Liv. 29, 10, 4-11, 8; 14, 5-14, de vir. ill. 46, 3; Prudent. perist. 206; Serv. Aen. 7, 188 und Ov. fast. 4, 247-348; vgl. auch Fast. Praen. ap. CIL I^2 pp. 235, 314-315, vgl. p. 251 = CIL VI 32498; Fast. Ant., in: Inscript. Italiae XIII 2, 1 (p. 8f.). Vgl. allg. SANDERS 1981, 276f. und ENGSTER 2002, 13-27 mit Literaturangaben.

Kybelepriesters zu übernehmen. Bei Verstößen würden rechtliche Nachteile und der Verlust des Ansehens drohen.[9] Erst Kaiser Claudius habe schließlich die Kultpraxis neu ordnen lassen und auch römischen Bürgern den Zugang zum Priesteramt ermöglicht.[10] Die Selbstentmannung sei aber vom Gesetzgeber weiterhin verboten worden.[11] Ferner seien zwei Ausprägungen des Kultes in der römischen Kaiserzeit zu unterscheiden gewesen, ein phrygischer Kybelekult und ein offizieller römischer Mater Magna-Kult.[12]

Aufgrund dieser möglichen Divergenz und der Restriktionen ergab sich vielleicht die Verehrung der Mater Magna und des Attis durch soziale Randgruppen. Denn unter den Kultpriestern befanden sich zahlreiche Sklaven und Freigelassene,[13] und auch die ekstatischen Riten der Galli wurden oft von Unfreien praktiziert,[14] während andererseits aber auch gesellschaftliche Aufsteiger aus dem Unfreienmilieu

---

[9] Zu den erbrechtlichen Folgen vgl. Val. Max. 7, 7, 6.

[10] Nach Joh. Lydus, de mens. 4, 59, wurde von Kaiser Claudius das Frühlingsfest des Attis unter die offiziellen Kultfesten aufgenommen; vgl. HEPDING 1903, 145f. u. 165; SCHILLINGER 1979, 342-346; VERMASEREN 1979, 9f.; ENGSTER 2002, 118; BOPPERT 2008, 29; BLÄNSDORF 2010, 143 und BLÄNSDORF 2012, 9.

[11] So bspw. VERMASEREN 1977, 97f.; SCHILLINGER 1979, 362f.; ENGSTER 2002, 118; MUTH 2004, 258-342; BOPPERT 2008, 30; BLÄNSDORF 2012, 11f. Siehe Suet. Dom. 7 und Dig. 48, 8, 4, 2 (Ulpianus 7 de off. procons.); vgl. dazu unten Kap. 3. Siehe auch FEAR 1996, 47 und GUYOT 1980, 45f.

[12] Vgl. SCHILLINGER 1979, 4-8; SANDERS 1981, 278f. und THOMAS 1984, 1509; skeptisch ENGSTER 2002, 46f.

[13] Wie etwa die Funde in Aquitanien zeigen; siehe CCCA V, 84-86, Nr. 223-225 (Lectoure).

[14] Vgl. BOPPERT 2008, 29; BLÄNSDORF 2012, 11f.

den Kult zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben in der jeweiligen Stadtgemeinde nutzten.[15]

Es ist also zu erklären, wieso sich sowohl unter den Stiftern offizieller Kultzeremonien als auch unter dem Kultpersonal Unfreie befanden und aus welchen Motiven heraus sie jeweils handelten. Dieser Frage nach der Rolle der Freigelassenen im Dienste der Großen Göttermutter wird auf der Grundlage der Inschriften mit expliziter Statusangabe nachgegangen.[16] Außerdem werden die sozialen und politischen Ursachen erörtert, wobei der Zusammenhang von Kultdienst und Unfreiheit anhand der rituellen Eviration exemplarisch in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wird.

2. Mater Magna-Inschriften mit expliziter Nennung von Unfreien

Auf 48 Denkmälern für Mater Magna und Attis wird der Status als Freigelassener oder Sklave explizit genannt. Es sind 28 lateinische und 20 griechische Inschriften zu verzeichnen, sodass abzüglich der mehrfach genannten Personen und zuzüglich der weiteren in diesen Inschriften erwähnten Personen ca. 100 Verehrer der Großen Göttermutter ausdrücklich als Unfreie bezeichnet werden. Die Zahl der Freigelassenen unter den Anhängern und dem Kultpersonal

[15] Vgl. Kap. 7, Nr. 5, 15, 25, 28, 40, 43, 45; und zu den freigelassenen Dedikantinnen in den westlichen Provinzen SPICKERMANN 1994, 438-440.

[16] Die Inschriften für Mater Magna und Attis mit expliziter Statusangabe werden im 7. Kapitel gesammelt.

der Mater Magna war aber deutlich höher.[17] Dabei sind wir zur Identifizierung ihres personenrechtlichen Status auf Indizien angewiesen. Solche impliziten Hinweise auf den Unfreienstatus eines Priesters oder Dedikanten sind das Fehlen von Pränomen und Gentilname sowie die Angabe eines typischen Sklavennamens. Auf Weiheinschriften wurde dabei der Unfreienstatus generell seltener angegeben als auf Grabinschriften, da auf diesen häufig auch der Name des Patrons stand und daher die Angabe des eigenen Status erforderlich war. Auf Weihesteinen war die Statusangabe verzichtbar.[18]

Eine Analyse aller Erwähnungen von Unfreien in den Mater Magna-Inschriften kann hier nicht geleistet werden. Im Folgenden werden die Inschriften mit expliziter Nennung von Sklaven und Freigelassenen systematisch untersucht. Dazu werden die Inschriften in vier Kategorien untergliedert: Freigelassene als Klienten, Dedikationen von Freigelassenen, freigelassene Priester, sonstige Erwähnungen von Freigelassenen. Diese Kategorien sind zwar nicht trennscharf, und es kommt zu Überschneidungen, aber durch diese Kategorisierung können einige Auffälligkeiten im Befund der Kybeleinschriften aufgezeigt, bestimmte Aspekte der Kultpraktiken durch Unfreie herausgearbeitet und vertiefende Fragestellungen entwickelt werden. Den ersten drei Kategorien liegt eine repräsentative Anzahl an Inschriften zugrunde, in der vierten werden die restlichen Inschriften gesammelt und einzeln besprochen.

---

[17] Vgl. zu einige der mutmaßlichen Unfreien im Mater Magna-Kult BÖMER 1963, 885-896.
[18] Vgl. dazu SCHIPP 2013, 107f.

a) Freigelassene als Klienten

Häufig werden Freigelassene in den Inschriften der Mater Magna-Verehrer als Klienten erwähnt.[19] Sie erscheinen in den Grabinschriften ihrer Patrone oder sind von den ehemaligen Mitsklaven in irgendeiner Form bedacht worden. So hat C. Camerius Crescens eine Grabstätte zu seinen Lebzeiten für sich und für seinen Freigelassenen Camerius Eucratianus errichten lassen sowie für weitere Freigelassene beiderlei Geschlechts.[20] Der Hinweis auf die zahlreichen Freigelassenen lassen den Reichtum des Camerius erahnen. Darüber hinaus gibt er an, Archigallus der Großen Göttermutter vom Berge Ida und Attis der römischen Bürger gewesen zu sein. Den zweiten Titel führte in Pessinus nur der Oberpriester.[21] Angesichts seiner Stellung in der römischen Gesellschaft ist aber kaum vorstellbar, dass es sich um einen der Eunuchenpriester der Mater Magna handelt.[22] Vielmehr deutet er mit dem Zusatz *populi Romani* seine Spitzenstellung unter den Galli in Rom an.[23] Als weiteres Beispiel kann der Familiengrabstein des Kybelepriesters L. Pacilius Taurus in Brindisi dienen.[24] Den Angaben in der Inschrift zufolge war die Mutter Publilia Nice vom Vater L. Publilius Auctus freigelassen worden. Oder beide waren die Freigelassenen eines L. Publilius, wobei der Vater dann seine unfreie

---

[19] Vgl. Kap. 7, Nr. 3, 6, 7, 8, 10, 13, 17, 18.
[20] Vgl. Kap. 7, Nr. 3.
[21] In Pessinus wurden die Vorsteher der Galli Attis und Battakos genannt; vgl. Pol. 21, 37, 5.
[22] Vgl. HEPDING 1903, 126.
[23] Zum Archigallat vgl. SCHILLINGER 1979, 360-365 und ENGSTER, 2002, 154.
[24] Vgl. Kap. 7, Nr. 18. DUTHOY 1969, 31, Nr. 59, löst *taur(oboliatus)* auf.

Herkunft verschleiert hätte. Auch wäre es möglich, dass die drei nur auf ihre Kultgemeinschaft anspielen und keine tatsächliche Verwandtschaft bestand.[25] Ob die Mutter 100 Jahre alt geworden ist, sei dahingestellt. Wenn dies aber zuträfe, und sie die leibliche Mutter des Pacilius Taurus war, dann hätte sie ihren Sohn überlebt. In jedem Fall liegt hier eine typische Konstellation für die Verehrung der Mater Magna vor. Dem Unfreienmilieu entstammend übernahmen sie Kultämter in dem Mysterienkult.[26] Dadurch drückten sie zugleich ihre Verbundenheit mit dem Staat aus.

Außergewöhnlich ist hingegen eine Inschrift aus Ostia, wonach eine gewisse Salonia Carpime für sich und ihre ehemaligen Mitsklavinnen sowie deren Kinder die Bodenrechte am linken Teil einer Grabstätte erworben hat (*pars dimidia intrantibus laeva [ad sinistram]*). In der Inschrift dankt sie außerdem der besten Patrona Solonia Euterpe, einer Priesterin der Mater Magna im Heiligtum am kaiserlichen Hafen, von der sie offenbar freigelassenen worden war.[27] Die Freigelassene stand damit in der Kulthierarchie über dem Eigentümer des rechten Teils der Grabstätte,[28] den M. Cutius Rusticus, dem Namen nach ein freigeborener Römer,[29] erworben hatte. Er war ebenfalls ein

---

[25] Darauf weisen auch die Namen hin, denn Eltern und Sohn geben verschiedene Gentilnamen an.

[26] Er war außerdem Priester der Isis und der Dea Syria; zur Doppelpriesterschaft siehe auch Kap. 7, Nr. 19. sowie AE 2004, 1015 u. 1016. Vgl. BRICAULT 2010, 272f.

[27] Vgl. Kap. 7, Nr. 10.

[28] Vgl. BÖMER 1963, 889.

[29] Auch BÖMER 1963, 888, sieht keinen Anhaltspunkt dafür, dass Cutius Rusticus ein Freigelassener war.

Verehrer der Mater Magna und übte die Funktion des *tibico*[30] im Hafenheiligtum der Mater Magna aus, das heißt, bei den Umzügen zu Ehren der Mater Magna spielte er eine Flöte. Die Grabstätte stand ihm und der Cutia Theodote sowie weiteren Freigelassenen samt deren Nachwuchs offen.[31] Wenn die hier vorgeschlagene Lesart stimmte, dann ergäbe sich die weiterführende Frage, wie die Frauengemeinschaft von freigelassener Patrona und deren Freigelassenen organisiert war. Handelte es sich nur um eine Kultgemeinschaft oder um eine Bestattungssozietät oder gar um eine Schicksalsgemeinschaft ehemaliger Sklavinnen?[32] Eine Männergemeinschaft im Mater Magna-Kult ist jedenfalls nachgewiesen.[33]

b) Dedikationen von Freigelassenen

Etwa zwölf Inschriften für Mater Magna oder Attis wurden von Freigelassenen oder Sklaven dediziert.[34] Allein die Tatsache, dass Unfreie dazu in der Lage waren, Inschriftensteine zu setzten sowie die damit verbundenen

---

[30] Die Wortform *tibico*, *-inis*, ist nur in dieser Inschrift überliefert, und steht statt der üblichen Bezeichnung *tibicen*, *-inis*; vgl. GEORGES, Bd. 2, 3122.

[31] BÖMER 1963, 888, erwägt, dass Cutia die Schwester des kinderlos gebliebenen Cutius Rusticus gewesen sei. Dies würde erklären, weshalb sie als einzige der weiteren Freigelassenen namentlich erwähnt wird. Wenn beide jedoch Freigelassene gewesen sind, dann waren sie wohl ein Paar, das vom selben Patron freigelassen worden war.

[32] Siehe auch eine Inschrift aus Lectoure, Kap. 7, Nr. 22, in der zwei weihende Frauen, Iulia Valentina und Hygia Silanae (*serva*), genannt werden.

[33] CIL VI 32466.

[34] Vgl. Kap. 7, Nr. 1, 4, 5, 11, 14-16, 20, 25, 26, 27, 40, 42, 45.

Zeremonien zu finanzieren, zeigt, dass sie einen gewissen Wohlstand erreicht hatten. Die Verbundenheit zu Kaiser und Staat geht etwa aus einer Tabula ansata hervor, die Claudia Icmas, eine Freigelassene des Kaisers, der Mater Magna in Mainz weihte. Die Inschrift wurde zum Wohle der Kaiser, des Senats, des Volkes von Rom und des Heeres gestiftet.[35] Damit war die Inschrift allen staatstragenden Institutionen zugeeignet worden. Mit Sicherheit wurden Stiftung und Zeremonie mit einem politischen Anlass verknüpft. Wir wissen nur leider nicht, mit welchem. Wie auch bei der nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift zum Wohle Kaiser Hadrians, die in Sofia gefunden wurde.[36] Es ist noch zu erkennen, dass auch hier ein Unfreier für die Errichtung der Tabula ansata gesorgt hatte. Dieses Mal war es ein hausgeborener Sklave. Name und weitere Angaben sind leider verlorengegangen. Die Liste von Sklavennamen in griechischer Sprache auf der Rückseite des Steins lässt auf eine Kultgemeinschaft schließen.[37] Die Namen sind teils östlicher, teils westlicher Herkunft.[38] So kamen einige vielleicht aus dem Osten, doch die meisten der Kultanhänger dürften aus Italien stammen, denn auch die Ansprache des Attis als Menotyrannus, die außer in dieser Inschrift nur in stadtrömischen Inschriften vorkommt,[39] verdeutlicht die Nähe der Kultverehrer zu Kaiser und Rom.[40]

Die beiden Tabulae ansatae verdeutlichen exemplarisch,

---

[35] Siehe Kap. 7, Nr. 26. Vgl. auch SCHIPP 2016, 123f.
[36] Siehe Kap. 7, Nr. 28.
[37] Vgl. FILOV 1909, 253-258. So wird auch eine *[Οὐ]αλερία μήτηρ δενδροφόρ(ων)* erwähnt.
[38] Z. B. *Οὐέρουλα, Αὐρηλία, Κυρία, Ἡρακλία*.
[39] Vgl. HEPDING 1903, 208f.
[40] Eine Abfrage der Epigraphischen Datenbank von Clauss/Slaby ergab sieben Inschriften aus Rom und eine aus Sofia/Serdica.

dass Sklaven bzw. Freigelassene, die im Gefolge ihrer Herren oder Patrone in eine Provinzstadt gelangten, ihre Verbundenheit zum Staat durch die Verehrung der Mater Magna ausdrücken konnten. Durch solche offiziellen Weihesteine gaben sie einen starken Impuls zur Romanisierung der indigenen Bevölkerung, wie ein spätes Beispiel für die Mater Magna-Verehrung von romtreuen Unfreien aus dem Jahre 250 n. Chr. bestätigt. Der Weihestein wurde in Altrip gefunden, war aber wahrscheinlich in Worms im Auftrag von Gratinus und seiner Frau Decorata der Mater Magna und den Numina loci gesetzt worden; zugleich brachten sie, wie aus der Inschrift weiter hervorgeht, ein *signum Dianae* dar.[41] Die Frau war bereits freigelassen worden (*liberta publica*), während ihr Mann noch als öffentlicher Sklave (*servus rei publicae*) die Kasse der *civitas Vangionum* verwaltete.[42] Den Namen nach stammten sie wahrscheinlich aus einer Provinz.[43]

Häufig gedachten Freigelassene ihren Patronen, wobei sie zugleich auf deren Position im Mater Magna-Kult hinwiesen. In einer Inschrift aus Rom ehrt ein Amerimnus seinen besten Patron, Ti. Claudius Velox, welcher erster öffentlicher Hymnologe der Großen Göttermutter und des Attis gewesen

---

[41] Vgl. Kap. 7, Nr. 25. Vgl. BOPPERT in: CSIR II 10, S. 114f., Nr. 69, Taf. 71.

[42] Zu den *arcarii* im Westen des Imperium Romanum und der Freilassung am Ende ihrer Dienstzeit siehe WEIß 2004, 37-50, bes. 49.

[43] Decorata stammte vielleicht aus Pannonien, da dieser Name dort häufig belegt ist, ohne dass diese Schlussfolgerung allerdings zwingend wäre. Vgl. SPICKERMANN 1994, 308; KAKOSCHKE 2002, 299 f. und 560 sowie MATIJEVIĆ 2012, 101. Siehe auch SCHIPP 2016, 125.

war.[44] Pränomen und Gentilname sprechen für eine Freilassung des Musikers durch einen der julisch-claudischen Kaiser. Im Dienste der Großen Göttermutter hatte er als erster öffentlicher Sänger des Mater Magna-Kultes auf dem Palatin wohl ein gutes Einkommen, denn immerhin besaß er mindestens einen Sklaven, der seinerseits reich genug war, seinem Freilasser einen Inschriftenstein zu finanzieren. Ein Freigelassener aus Sivrihisar war ebenfalls wohlhabend, denn Manes Pap..., der Sohn des Menekles, weihte der Mater Theon Satyreinaia, wie im Architrav des Tempels festgehalten wurde.[45] Aus einigen anderen Inschriften erfahren wir nur Name und Status des Dedikanten. So hat in Kula ein Rhouphion, der Sohn des Theoteimos, der Mater Orea eine Inschrift geweiht.[46] In Bağlü wiederum ließ Preimos, der Sklave des Antiochos Vexos, einen Weihestein für Mater Oreia setzen, weil ihn die Göttin dies im Traum geheißen hat.[47] Und in Teramo verehrte der Freigelassenen T. Attius Atianus die Mater Magna.[48] Mit diesem letzten Beispiel wurde bereits die Schwelle zur nächsten Kategorie betreten, denn Attius Atianus gibt an, Priester der Großen Göttermutter gewesen zu sein.

---

[44] Vgl. Kap. 7, Nr. 5. Dabei war er entweder der erste Hymnologe im Mater Magna-Kult überhaupt oder doch eher der erste von mehreren Hymnologen. Vgl. WILLE 1967, 315-324, bes. 318f.
[45] Vgl. Kap. 7, Nr. 40.
[46] Vgl. Kap. 7, Nr. 45.
[47] Vgl. Kap. 7, Nr. 43.
[48] Vgl. Kap. 7, Nr. 15.

c) Freigelassene Priester

Die Überschneidungen mit den zuvor untersuchten Kategorien wird in Kauf genommen, da es für die Analyse der Mater Magna-Inschriften sinnvoll erscheint, die Erwähnungen von Priestern (*sacerdotes*) und Galli gesondert zu erfassen. Denn mit der Frage nach dem Zugang zur Priesterschaft ist auch der ökonomische und soziale Stellenwert eines Kultes verbunden. Zudem hängen davon dessen Staatskonformität ab. In den Provinzen äußert sich dies im Verhältnis der Kultpraxis zum Kaiserkult. Die Tatsache, dass auch Unfreie unter den Kultpriestern zu finden sind, schmälert nicht unbedingt die gesellschaftliche Bedeutung des Mater Magna-Kultes. Im vorherigen Abschnitt konnte nämlich gezeigt werden, dass einige der freigelassenen Kultanhänger als kaiserliche Freigelassene ein hohes soziales Prestige hatten, da sie eine gewisse Nähe zum Kaiser aufwiesen. Ihre Weihungen waren verbunden mit politischen Ereignissen; vor allem wurde der Großen Göttermutter für die Abwehr von Gefahren gedankt, welche die Bürgerschaft bedroht hatten.

In einigen Provinzstädten bildete sich eine Weihetradition heraus, während andere Weihungen unserer Überlieferung zufolge singulär sind. Zu den Weihetraditionen zählen zweifellos die Taurobolieninschriften in Lectoure.[49] Die dortigen Weihungen folgen zwei Varianten.[50] Die erste gleicht den schon beschriebenen *pro salute imperatoris*-Inschriften aus Sofia und Mainz, wobei als zusätzliche Angabe der Vollzug des Stieropfers genannt und als Grund für die Durchführung der Zeremonie der Erhalt des Bestandes von

[49] Vgl. Kap. 7, Nr. 20-24.

[50] So HERRMANN 2013, 128f. Vgl. die Liste der Taurobolieninschriften von weiblichen Verehrerinnen bei SPICKERMANN 1994, 158.

Lectoure angegeben wird.[51] Die zweite Variante ist durch einen knapperen Text gekennzeichnet, da nur der Weihende und die beteiligten Priester genannt werden. Diese Altäre sind der Göttermutter geweiht und nicht selten tagdatiert.[52]

Die Kultpriester waren in Lectoure, soweit das noch zu erkennen ist, unfreier Herkunft. Der Priester Zminthius etwa begegnet uns in mehreren Altarinschriften und während er auf einem Stein angibt, ein Freigelassener zu sein, verzichtet er in anderen Inschriften auf eine Statusangabe, was Spickermann zurecht als Hinweis darauf deutet, dass er zu dieser Zeit noch Sklave war.[53] Erst nach der Freilassung durch Proculianus nannte er sich *sacerdos Zminthius Proculiani libertus*,[54] zuvor stand nur der Name des Proculianus im Genitiv, sodass hier der Besitzanspruch des Herrn angedeutet wird.[55] Sein Name Smintheus ist griechisch und er könnte somit aus dem Osten stammen.[56] Wie auch in anderen Fällen deutlich wird, konnten sich Sklaven im Kultdienst Verdienste erwerben, aufgrund derer sie schließlich freigelassen wurden.

In den meisten der hier untersuchten lateinischen Mater

[51] Z. B. CIL XIII 511 (Lectoure/Lectora): *[S(acrum) M(atri) d(eum)] / pro salute Imp(eratoris) M(arci) / Antoni Gordiani / Pii Fel(icis) Aug(usti) et Sa/biniae Tranquil/linae Aug(ustae) toti/usq(ue) domus divi/nae proq(ue) statu / civitat(is) Lactor(atium) / tauropolium fe/cit ordo Lact(oratium) / d(omino) n(ostro) Gordiano / Aug(usto) II et Pompeiano co(n)s(ulibus) / VI Idus Dec(embres) curantib(us) / M(arco) Erotio Festo et M(arco) / Carinio Caro sacerd(ote) / Traianio Nundinio*.

[52] Siehe Kap. 7, Nr. 20-24.

[53] SPICKERMANN 1994, 160.

[54] Siehe Kap. 7, Nr. 24.

[55] Siehe Kap. 7, Nr. 20-23.

[56] Vgl. SCHILLINGER 1979, 208, Nr. 511.

Magna-Inschriften werden Priester genannt.[57] Auf den Grabsteinen ist das Priesteramt als Statusangabe zu sehen; wenn etwa C. Poblicius Olympus in Mailand einen Grabstein für sich zu seinen Lebzeiten errichten ließ und dabei auch seiner Freigelassenen Poblicia Thisbe gedachte,[58] dann will er zeigen, dass er als freier Römer eine wichtige Stellung in einem staatstragenden Kult innehatte und vermögend war, konnte er sich doch einen Grabstein leisten und eine Sklavin freilassen. Oder ein Grabstein aus Izmir, den Flavia Tryphaina für sich selbst und ihre Familie hat setzen lassen. Dabei bedachte sie auch die Freigelassenen und die hausgeborenen Sklaven (*ἀπελευθέροι καὶ θρέμματα αὐτά*).[59]

Anders verhält es sich mit den Priesternennungen auf Weihesteinen. Hier werden sie als dienendes Kultpersonal erwähnt. Hinter den mehr oder weniger ausführlichen Angaben verbergen sich Zeremonien, an denen die zumeist unfreien Priester einen wesentlichen Anteil hatten. Bei den schon angesprochenen Taurobolieninschriften in Lectoure war immer ein Priester beteiligt, welcher den Dedikanten bzw. häufig die Dedikantin bei der blutigen Opferung des Stieres oder des Widders unterstützte.[60] Auch wäre eine Zeremonie vorstellbar, bei der eine weihende Frau die Rolle der Großen Göttermutter einnahm, während der Priester Attis symbolisch darstellte. Welche Funktion übte aber ein zweiter Priester aus, wie er in einigen Inschriften vorkommt?[61] Welche Rolle spielten weitere Personen bei der Zeremonie, insbesondere

[57] Siehe Kap. 7, Nr. 1-4, 6, 9, 10, 14, 15, 17-24, 26.
[58] Siehe Kap. 7, Nr. 17.
[59] Siehe Kap. 7, Nr. 48.
[60] Manchmal wird auch ein Helfer genannt: Siehe z. B. Kap. 7, Nr. 9.
[61] Siehe Kap. 7, Nr. 10, 14, 20, 21.

wenn kein Opfertier erwähnt wird?[62] Wurde womöglich noch in der Kaiserzeit im Westen die rituelle Selbstentmannung des Kultpersonals durchgeführt? Diese Fragen werden in den folgenden Kapiteln untersucht. Die häufige Erwähnung von Priestern unfreier Herkunft ist gleichwohl auffällig, selbst wenn man, wie in dieser Untersuchung, nur die Inschriften zugrunde legt, in denen sie sich ausdrücklich als Sklaven oder Freigelassene bezeichnen lassen.[63] Die möglichen Gründe dafür sind in der rituellen Praxis und der sozialen Funktion des Mater Magna-Kultes zu suchen.

d) Weitere Erwähnungen von Freigelassenen in den Mater Magna-Inschriften

Woher aber kamen die Unfreien im Mater Magna-Kult, und wem gehörten sie vor der Freilassung? Als mögliche Eigentümer kommen der Kaiser, einzelne Kultanhänger oder die Kultgemeinde in Frage. Die kaiserlichen Freigelassenen, die im Mater Magna-Kult im Westen des Imperium Romanum oft erwähnt werden, gehörten bis zu ihrer Freilassung eindeutig dem Kaiser. Die Freilassung eines Tempelbediensteten in Rom kann hierbei als Beispiel dienen. Der Tempelverwalter des Mater Magna-Tempels Cosmus wurde in seinem zwölften Amtsjahr auf Antrag des Priesters der Großen Göttermutter Antiochus von Kaiser Augustus ohne Zahlung des Kaufpreises freigelassen.[64] Zum Dank stiftete er

---

[62] Vgl. AE 2007, 1047 (Alzey/Altiaia); CIL XIII 510 (Lectoure/Lectora); AE 2007, 990 = AE 2008, 919 (Trier/Augusta Treverorum); Kap. 7, Nr. 26.

[63] Vgl. Kap. 7, Nr. 2, 4, 10, 14, 17, 20-24, 26, 28.

[64] Vgl. ECK 1979, 114, Anm. 17. Zum Erlass der Freikaufsumme (*ab Imperatore Augusto gratiis manumittere*) vgl. auch Suet. Vesp. 16, 3.

mehrere Krüge.[65] Rüpke nimmt zu Recht an, Cosmus sei der Verwalter des palatinischen Mater Magna-Tempels gewesen und die Inschrift sei vor dessen Brand im Jahre 3 n. Chr. gestiftet worden.[66] Die Bedeutung des stadtrömischen Mater Magna-Kultes und der Einfluss des Kultpersonals werden daran ersichtlich, dass der wohl ebenfalls unfreie Kybelepriester vom Kaiser die Freilassung ohne Zahlung des Kaufpreises erwirken konnte. Cosmus hatte sich offenbar in zwölf Jahren Verwaltungstätigkeit nicht nur die Freilassung, sondern auch das Privileg der kostenfreien Freilassung verdient. Dass er nicht mittellos war, zeigt die Stiftung der Krüge. Falls eine Grabinschrift auf den gleichen Mann bezogen werden kann, dann ist Cosmus als *libertus Augusti* dem Gewerbe eines Spiegelmachers (*speculariarius*) nachgegangen.[67] Ob er nebenberuflich weiterhin den Tempel verwaltete, ist fraglich.

Auch bei den anderen kaiserlichen Freigelassenen im Kultdienst ist eine unmittelbare Fürsorge des Kaisers anzunehmen. Die staatstragende Bedeutung des Kultes wird hieran deutlich und wir verdanken sicher dem Umstand, dass die kaiserlichen Freigelassenen stolz auf diese enge Verbindung zum Kaiser waren, die Erwähnung ihres Status.[68]

---

[65] Siehe Kap. 7, Nr. 2. Die Schenkung der Krüge erfolgte als Scheinverkauf gegen eine kleine, nur symbolische Münze (*sestertio nummo uno donationis causa mancipare*).

[66] Vgl. SAMTER 1900, 601f. und RÜPKE – GLOCK 2005, 930.

[67] In augusteischer Zeit waren die *specularii* oder *speculariarii* wohl noch keine Fenstermacher. CIL VI 5202 (Rom): *C(aius) Iulius divi Aug(usti) l(ibertus) / Cozmus spec(u)laria(rius) / Agrippianus hic situs est / C(aius) Iulius Cosmi l(ibertus) / Sabinus*. Vgl. BÖMER 1963, 885.

[68] Siehe Kap. 7, Nr. 1 und 4.

Auch die bereits erwähnte Mainzer Inschrift der Claudia Icmas, die zum Wohle der Kaiser, des Senats, des römischen Volkes und des Heeres gestiftet wurde, ist trotz der Weihung fernab von Rom in diesem Kontext zu sehen.[69]

Die sakrale Freilassung von Sklaven und deren Dedikation an die Göttermutter durch Privatpersonen ist zur Zeit des Prinzipats in Böotien und Makedonien belegt. In Chaironea beispielsweise schenkten Theon, der Sohn des Dionysios, und Athenais, die Tochter der Phaon, ihre hausgeborene Sklavin Dionysia der Göttermutter. Die beiden Dedikanten waren Bürger von Chaironea (*κατοικοῦντες ἐγ Χαιρωνείᾳ*). Außerdem schenkte Theon seinen Kaufsklaven Kerdon auf die gleiche Weise.[70] Dass es sich tatsächlich um eine rechtsgültige Schenkung handelt, wird im letzten Satz der Inschrift durch den Verweis auf den Gemeindebeschluss und das Gesetz betont (*τήϛ ἀνάθεσιν ποιούμενοι διὰ τοῦ συνεδρίου κατὰ τὸν νόμον*). Die Inschrift wurde überdies wie eine Staatsinschrift mit Nennung des Archonten und der Angabe des Datums eingeleitet (*Ἄρχηοντος Εὐάνδρου, μηνὸς Βουκατίου πεντεκαιδεκάτῃ*), wodurch der öffentlich-rechtliche Charakter des durchgeführten Rechtsgeschäftes unterstrichen wird. Die Formulierung *ἀνατιθέναι* (einer Gottheit weihen) und der Zusatz *ἱερός* dokumentieren hingegen den religiösen Aspekt und lassen den damit verbundenen Rechtsakt in den Hintergrund treten.[71] Die Freigelassenen gehörten nun zum Tempelpersonal der Göttermutter. Dionysia und Kerdon waren nämlich fortan verpflichtet, im Tempel Dienste zu leisten. Umfang und Art der Dienste sowie deren nunmehriger Rechtsstatus sind nicht mehr genau zu ergründen. Dabei mag

[69] Siehe Kap. 7, Nr. 26. Siehe auch WITTEYER 2004, 16f.
[70] Siehe Kap. 7, Nr. 46.
[71] Vgl. HÜLSEN 2008, 52f.

es einen Unterschied machen, dass Dionysia als *ἱερά* bezeichnet wird, Kerdon aber nicht entsprechend als *ἱερός*. Einige Forscher nehmen dann auch an, die dedizierten Sklaven seien durch diesen Rechtsakt freigelassen worden und hätten fürderhin nur noch temporär Dienste im Tempel leisten müssen.[72] Der Begriff *ἱερός* definiere hierbei aber weiterhin eine geweihte Person im Tempeldienst.[73]

Weitere Beispiele lassen sich in der Nähe der nordgriechischen Stadt Veria/*Beroia* finden, wo sich an dem Ort namens Leukopetra der Tempel der *Meter Theon Autochthon* befand. Die Anhänger der Muttergottheit pilgerten jährlich zum Heiligtum und drückten ihre Verehrung in etwa 200 Inschriften aus.[74] Der Kult erreichte in der Zeit von der Mitte des 2. Jhs. bis Mitte des 3. Jhs. n. Chr. seinen Höhepunkt. Den Inschriften zufolge wurden an bestimmten Festtagen der Göttin Sklaven dediziert. Dabei werden die wenigsten Sklaven in den Inschriften aus Leukopetra als solche bezeichnet. Statt der Termini *δοῦλος* oder *δούλη* werden meistens die Bezeichnungen *κοράσιον*, *παιδάριον*, *παῖς* und *παιδίον* verwandt.[75] In zwei Inschriften werden hausgeborene Sklavinnen (*θρεπταί*) erwähnt.[76] Auch in anderen Inschriften

---

[72] Vgl. HÜLSEN 2008, 67-75 mit der Literatur.
[73] Vgl. HÜLSEN 2008, 76.
[74] Vgl. zuletzt CHANIOTIS 2011, 277f.
[75] I.Leukopétra 3, 6, 7, 14-17, 20, 22-27, 29, 30, 32, 37, 38, 42, 44, 45, 51, 53, 56-60, 62, 63, 65, 68, 70, 71, 73, 76, 79-85, 87, 90-95, 98, 101, 103, 105-107, 110, 116, 118, 119, 123, 128-133, 145, 174, 181, 186, 188. *Ἱερόδουλοι* werden in I.Leukopétra 109, 112, 113 und 151 genannt. Außerdem werden einige als *σώματα* bezeichnet: I.Leukopétra 69, 70 72, 75, 78, 89 und 108. Siehe auch HÜLSEN 2008, 30.
[76] I.Leukopétra 134 und 113; vgl. Kap. 7, Nr. 31 und 37.

werden Hausgeburten von Sklaven angedeutet. Exemplarisch sei die Inschrift der Olia Alexandra genannt, die der Göttermutter zwei hausgeborene Sklavinnen schenkte. Sowohl Paromene, die Mutter der beiden, als auch die Töchter Parhesia und Antigona nannte man in dieser Inschrift *παιδίσκαι*.[77] Die hausgeborenen Sklaven und auch die als Kinder gekauften Sklaven beiderlei Geschlechts wurden mit diesem neutralen Begriff bezeichnet. Der ganze Vorgang ist wohl eine Dedikation und keine Manumission im rechtlichen Sinne.[78] Die Personen wurden nicht freigelassen, sondern dem Heiligtum respektive der Göttin dediziert.[79] Nur bei den wenigen Inschriften, in denen Sklaven ausdrücklich als solche bezeichnet werden, könnte es sich hingegen um rechtgültige Freilassungen gehandelt haben.[80] So schenkte etwa Popilius Leonidas der Göttermutter seinen Sklaven Lykoleon im Alter von 28 Jahren. Er hatte ihn kurz nach seiner Geburt von einem gewissen M. Neikandros gekauft.[81] Durch die Dedikation an den Tempel verlor Leonidas nicht seine Ansprüche als Patron

---

[77] I.Leukopétra 90: *Ὠλία Ἀλεξάνδρα / ἐχαρισάμην Μητρὶ / Θεῶν Αὐτόχθονι παι/δίσκας δύο ὀνόμασιν / Παρησίαν καὶ Ἀντιγόναν, ἃς καὶ ἀ/πὸ βρεφῶν κατωνόμασα τῇ / θεῷ, αἵτινές μοι ἐγεννήθ<η>σαν / ἐκ παιδίσκης μου Παρμόνις, ἃ(ς)/<ἃς> παρέδωκα ταῖς ἰδίαις χιρσίν / ἃς καὶ διὰ χειρὸς μεμαρτυρωμέν(η)ς / ἥτις ἐδόθη Ἰουλιανῷ Δημητρί/ῳ τῷ ἱερεῖ τούτων δὲ τῶν σω/μάτων οὐδεὶς ἔστε κύριος ἢ μό/νη ἡ θεός.* Vgl. RICL 2001, 152; CHANIOTIS 2009, 59f.; CHANIOTIS 2011, 179f.; HARPER 2011, 377.

[78] Hierbei folge ich der Auffassung von CHANIOTIS 2009, 55, und CHANIOTIS 2011, 277.

[79] Vgl. dagegen BURASELIS 2007, 111f.

[80] Vgl. Kap. 7, Nr. 29-37.

[81] I.Leukopétra 86; vgl. Kap. 7, Nr. 36.

des Lykoleon.[82] Dieser schuldete seinem ehemaligen Herrn weiterhin besondere Ergebenheit, Ehrerweisung und Zuwendung (*obsequium, honor, reverentia*).[83] Zum Tempeldienst war Lykoleon gleichwohl verpflichtet. Wie auch die anderen Dedizierten musste er an den Festtagen bestimmte Dienste leisten.[84] Dabei gehörte zu ihren Aufgaben, den Tempel zu reinigen, für Beleuchtung zu sorgen, Festzelte zu errichten, Festessen vorzubereiten usw.[85] Attis scheint in Leukopetra, wie auch an vielen anderen Kultorten im griechisch sprachigen Teil des Imperium Romanum nicht verehrt worden zu sein.[86] Daher werden die an den Tempel dedizierten Männer auch keine Selbstentmannungen vorgenommen haben.

In den westlichen Provinzen des Römischen Reiches

---

[82] Nach der Lex Aelia Sentia aus dem Jahre 4 n. Chr. wurde ein Sklave römischer Bürger, wenn er bei der Freilassung das dreißigste Lebensjahr vollendet hatte. Selbst wenn die anderen Voraussetzungen erfüllt waren – wie die gesetzesgemäße Freilassung aus dem Eigentum des Freilassers, der ein Mindestalter von zwanzig Jahren aufwies –, hatte der Freigelassene womöglich nur das latinische Bürgerrecht. Als Latini Iuniani hätten er weder das römische Ehe- noch das Testamentrecht gehabt. Lykoleon hätten also keine legitimen Nachkommen zeugen können, und sein Vermögen wäre im Todesfall dem Leonidas (oder dem Tempel?) zugefallen. Vgl. Gai. inst. 1, 17f.; 36-41. 3, 55f. sowie Plin. epist. 10, 104f. Hierzu grundlegend ALFÖLDY 1972, *passim*, und WEILER 2003, 189-203.

[83] Siehe WALDSTEIN 1986.

[84] RICL 2001, *passim*; HÜLSEN 2008, 76.

[85] Vgl. CHANIOTIS 2011, 277.

[86] Vgl. die wenigen griechischen Inschriften des Attiskultes bei HEPDING 1903, 78-85. Attis wurde besonders in Phrygien verehrt. Freigelassenen werden jedoch keine in den Inschriften erwähnt.

wurde der Attiskult hingegen auch von Freigelassenen gepflegt. In Mainz etwa wurde im 2. Jh. n. Chr. dem Deus Attis einen Marmoraltar von Victorinus Salutaris geweiht. Die einleitende Formel *in h. d. d.* kann ein Hinweis auf eine offizielle Weihung sein. Vielleicht steht sie im Kontext von Freilassung und Kultzugehörigkeit der Gemeinde. Wenn nämlich der Name Salutaris mit den *vicani salutares* in Verbindung gebracht werden darf,[87] dann war Victorius Gemeindesklave dieses Stadtbezirks von Mainz gewesen und er war von den Bewohnern freigelassen worden. Inwiefern diese der Großen Göttermutter und Attis zugeneigt waren oder ob Victorinus nur seinem persönlichen Schutzgott dankte, muss offen bleiben. Die Inschrift wurde jedenfalls unweit des Isis- und Mater Magna-Heiligtums gefunden, sodass ein entsprechender Zusammenhang möglich wäre.[88]

Eine letzte, hier zu behandelnde Inschrift eines Freigelassenen im Dienste der Großen Göttermutter stammt aus Ostia. C. Atilius Felix gibt an, (Opfer)diener der Mater Magna (*apparator Matris Deum Magnae*) gewesen zu sein. Den Dendrophoren von Ostia hat er ein *signum Silvani* zum Geschenk gemacht. Eine Verbindung zwischen Waldgott und Kollegium der Dendrophoren lässt sich leicht herstellen,[89] dennoch mag die Wahl des Silvanus der persönlichen Vorliebe des Weihenden entsprochen haben.[90] Überdies ist nicht

---

[87] Vgl. SCHWERTHEIM 1974, S. 291. WEBER 1966, S. 9, hingegen vermutet, dass Victorius der Freigelassene eines Salutarius gewesen sei.

[88] Vgl. auch VERMASEREN 1977, 141 und SCHILLINGER 1979, 226, Nr. 564.

[89] Siehe CIL VI 641. Vgl. CUMONT 1903, 216-219.

[90] Die Dedikanten in Ostia wählten offenbar die Gottheit frei aus; siehe CIL XIV 33: *signum Martis*; CIL XIV 67: *signum Terrae*

ausgeschlossen, dass er als *apparator* für die Besorgung der Baumstämme der Dendrophoren zuständig war und von daher den Baumfäller Silvanus bevorzugte. Felix war von einem Priester namens Bassus freigelassen worden.[91] Wenn der ehemalige Sklave das Pränomen und den Gentilname seines Freilassers übernommen hat, dann hieß dieser C. Atilius Bassus. Mit Sicherheit handelt es sich bei ihm um einen Kybelepriester. Da er Sklaven freilassen konnte, besaß er ferner das römische oder latinische Bürgerrecht. Im Dienste der Göttermutter hatte Felix sich wohl bewährt und war aufgrund seiner Verdienste freigelassen worden, wie auch Cosmus in Rom die erstrebte Freiheit im Dienste der Großen Göttermutter erlangte.

Die hier besprochenen Inschriften reichen natürlich nicht aus, um weitreichende Rückschlüsse auf die Struktur des Kultpersonals der Mater Magna zu ziehen. Andererseits geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass die erkennbaren Muster häufiger vorgekommen sein werden, als es hier nachgewiesen werden konnte.

3. Mögliche Restriktionen der Kultpraxis

Die in Rom bis zur Einholung des Meteors unbekannten Riten riefen befremden hervor. Der religiöse Konservatismus der Römer erlaubte nur eine allmähliche Übernahme neuer Kulte und Kulthandlungen. Einige rituelle Praktiken verstießen dann aber derart gegen das römische Empfinden und die gesellschaftlichen Konventionen, dass Verordnungen dagegen

---

Matris; AE 1987, 198: *signum Matris Magnae*; sowie AE 1948, 24: *[---]* und CIL VI 29725 ohne Nennung einer Gottheit.

[91] Siehe Kap. 7, Nr. 9.

erlassen wurden. Vor allem die Prozessionen durch die Stadt, die mit Betteleien und Lärm vonstatten gingen,[92] das effeminierte Erscheinen des Kultpersonals und die rituelle Eviration mussten Abscheu und Widerstand hervorrufen.

Dionysios von Halikarnassos berichtet, dass den römischen Bürgern die Teilnahme an den bunten Umzügen durch die Stadt per Gesetz (*νόμος*) und Senatsbeschluss (*ψήφισμα βουλῆς*) verboten worden sei.[93] Was aber verstand Dionysios unter diesen beiden staatsrechtlichen Termini? Ein Gesetz, welches den freien Römern die Teilnahme an den Umzügen verbot, ist uns zwar nicht überliefert worden, dennoch ist nachzuvollziehen, dass den römischen Bürgern die Teilnahme an den fremden Ritualen untersagt wurde. Dionysios verwendete daher die Begriffe vielleicht auch nicht in ihrem technischen Sinne, sondern betonte mit der Tautologie *κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς* die Legitimation des Verbotes. Da aber auch ein Senatsbeschluss erwähnt wird, kann es sich um eine Anweisung an die Senatoren handeln, nicht an den öffentlichen Umzügen teilzunehmen, da dies nicht mit der Würde ihrer Stellung vereinbar war. An anderer Stelle schildert Dionysios die offiziellen jährlichen Feiern für Kybele. Dabei weihte ihr der Stadtprätor, welcher auch die Spiele zu ihren Ehren eröffnete, wohingegen an den lärmenden Umzügen nur Priesterinnen und Priester aus Phrygien teilgenommen hätten.[94] Der in augusteischer Zeit schreibende

---

[92] Ov. fast. 4, 179-190; Lucr. 2, 598-643.

[93] Dion. Hal. 2, 19, 5: *Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν οὔτε μητραγυρτῶν τις οὔτε καταυλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδυκὼς στολὴν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς.*

[94] Dion. Hal. 2, 19, 3f.: *[...] ὥσπερ τὰ τῆς Ἰδαίας θεᾶς ἱερά θυσίας μὲν γὰρ αὐτῇ καὶ ἀγῶνας ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος οἱ στρατηγοὶ κατὰ*

Autor grenzte somit den offiziell-römischen vom mysteriös-phrygischen Teil des Kultes voneinander ab. Er kontrastiert die sittenstrenge Kultausübung der Römer mit den ekstatischen Riten aus dem Osten. Dies entsprach ganz dem Zeitgeist, als der Konflikt zwischen Oktavian und Mark Anton in der Propaganda als Auseinandersetzung zwischen West und Ost inszeniert wurde: auf der einen Seite die Sittenstrenge der Römer, auf der anderen Seite die Verderbtheit der östlichen Kultur. Der Senatsbeschluss in Bezug auf die Kultumzüge der Kybeleanhänger war aber nicht auf ein generelles Verbot des Kultes gerichtet. Die Maßnahmen dienten lediglich dazu, die Zurschaustellung des kompromittierenden Verhaltens einiger Kultanhänger zu unterbinden. Die Kulthandlungen schadeten dem öffentlichen Ansehen der römischen Bürgerschaft, gefährdeten aber nicht den Staat. Anders agierte der Senat hinsichtlich des Bacchuskultes. Dessen Kultfeiern unterlagen restriktiver Bestimmungen. Durch das *Senatus Consultum de Bacchanalibus* von 186 v. Chr. wurden dabei vordergründig die Ausschweifungen der Bacchanalien bekämpft, tatsächlich aber deren staatsgefährdende Umtriebe der staatlichen Kontrolle unterworfen.[95]

Weitere Restriktionen betreffen nicht mehr die Prozessionen, sondern die Effeminiertheit des mitunter kastrierten Kultpersonals. Nach Valerius Maximus trat der Gallus Genucius das Erbe eines gewissen Naevius Anius an. Dieser hatte ihn als Erben in seinem Testament eingesetzt und

---

τοὺς Ῥωμαίων νόμους, ἱερᾶται δὲ αὐτῆς ἀνὴρ Φρὺξ καὶ γυνὴ Φρυγία καὶ περιάγουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν οὗτοι μητραγυρτοῦντες, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος, τύπους τε περικείμενοι τοῖς στήθεσι καὶ καταυλούμενοι πρὸς τῶν ἑπομένων τὰ μητρῷα μέλη καὶ τύμπανα κροτοῦντες.

[95] Siehe hierzu CIL I^2 581 und Liv. 39, 8-19. Vgl. SCHUMACHER 1988, 82f.

er war vom Stadtprätor Gnaeus Orestes als Testamentserbe akzeptiert worden (*possessio secundum tabulas testamenti*).[96] Dagegen ging der Patron des Erblassers, ein gewisser Surdinus, vor und appellierte an die nächst höhere Instanz. Der Konsul Mamercus Aemilius Lepidus hob dann den Spruch des Stadtprätors mit der Begründung auf: Genucius sei weder Mann noch Frau, da er sich selbst entmannt habe (*Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere*). Durch das Urteil wollte der Richter verhindern, dass Genucius durch seine unsittliche Erscheinung und seine unreine Stimme aufgrund eines Rechtstitels das Ansehen des Gerichts verunehrte (*decretum, quo provisum est ne obscena Genucii praesentia inquinataque voce tribunalia magistratuum sub specie petiti iuris polluerentur*).[97]

Wenn der letzten Satz so zu verstehen ist, dass der Gallus aufgrund seiner Erscheinung und seiner Stimme als Kastrat zu erkennen war, dann bedeutet dies, dass der Stadtprätor bei der Testamentseröffnung daran keinen Anstoß genommen hatte. Ebenso dürfte der Erblasser von der Selbstentmannung

---

[96] Vgl. Gai. inst. 119 und 147.

[97] Val. Max. 7, 7, 6: *Quid, Mamerci Aemili Lepidi consulis quam grave decretum! Genucius quidam Matris magnae Gallus a Cn. Oreste praetore urbis impetraverat ut restitui se in bona Naevi Ani iuberet, quorum possessionem secundum tabulas testamenti ab ipso acceperat. appellatus Mamercus a Surdino, cuius libertus Genucium heredem fecerat, praetoriam iurisdictionem abrogavit, quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere. Conveniens Mamerco, conveniens principi senatus decretum, quo provisum est ne obscena Genucii praesentia inquinataque voce tribunalia magistratuum sub specie petiti iuris polluerentur*.

gewusst haben. Erst Mamercus Aemilus Lepidus Livianus, der Konsul des Jahres 77 v. Chr., schritt dagegen ein und legte die Tatsache der Selbstkastration seinem Urteilsspruch zugrunde und schränkte dessen personenrechtlichen Status ein.[98] Dabei wurde Genucius wie eine infamierte Person von bestimmten Bürgerrechten ausgeschlossen; das bedeutet, ihm wurde dadurch nicht das römische Bürgerrecht, aber seine Erbfähigkeit genommen. Surdinus erreichte sein Ziel. Das Vermögen fiel ihm als Patron des Naevius zu.

Unklar ist jedoch das Verhältnis zwischen Naevius und Genucius. Warum wählte Naevius gerade diesen unter den Galli aus? War Genucius dessen Sklave oder Freigelassener?[99] Oder hat Genucius die Eviration während einer Zeremonie vorgenommen, in die Naevius als Stifter eingebunden gewesen war? Für die letztere Überlegung könnte eine ähnliche Konstellation in einer Alzeyer Inschrift sprechen. Dort hat eine Dekurionentochter der Mater Magna und der Zeugkraft eines Kybelepriesters einen Altar gestiftet.[100] In beiden Fällen könnten der Gallus (bzw. Priester) das Genitalopfer während einer Zeremonie erbracht haben, wobei weitere Kultanhänger an der rituellen Selbstentmannung teilgenommen haben. Bei anderen Kulthandlungen (Initiationsriten oder Taurobolien) war die Beteiligung kastrierter Priester (oder Galli) vielleicht erforderlich. Die häufige Erwähnung von Priestern und Galli in den Inschriften legen jedenfalls diese Vermutung nahe.

---

[98] Vgl. RÜPKE – GLOCK 2005, 1022, die ihn allerdings für einen Priester der Göttermutter (*sacerdos Matris deum*) halten.
[99] KRAUTER 2004, 138, bezeichnet Genucius als römischen Sklaven, was jedoch aus der Notiz des Valerius Maximus nicht hervorgeht.
[100] AE 2007, 1047.

Bei der Urteilsfindung hat wohl auch der Pontifikat des Konsuls eine Rolle gespielt.[101] Denn Valerius Maximus erzählt diese Geschichte als ein Beispiel für das vorbildliche Verhalten des Mamercus, das im Gegensatz zum moralischen Fehlverhalten des Freigelassenen gestellt wird. Dass Genucius vom Stadtprätor als Erbe akzeptiert wurde, zeigt aber dennoch, dass er römischer Bürger oder der Sklave eines Römers war. Er verlor auch als Gallus nicht seinen personenrechtlichen Status.[102]

Auch aus anderen Zeugnisse geht nicht hervor, dass römischen Bürgern oder deren Sklaven die Übernahme von Kultämtern untersagt waren. Lediglich die Beteiligung an den öffentlichen Kulthandlungen wurde reglementiert. So sei den Priestern der Großen Göttermutter, wie Cicero schreibt, nur an einem Tag im Jahr erlaubt gewesen, durch Rom zu ziehen und Geldspenden einzusammeln.[103] Die Teilnahme von römischen Bürgern an diesen Umzügen wurde wohl nicht gerne gesehen.

Obskur ist ferner die Notiz des Iulius Obsequens, wonach ein Sklave des Q. Servilius Caepio sich für die Idäische Mutter kastrierte habe und über das Meer fortgeschafft worden sei, damit er niemals nach Rom zurückkehre. Dies kann jedoch nicht die gewohnte Reaktion auf eine rituelle Kastration in Rom gewesen sein, da sonst häufiger von solchen Zwischenfällen berichtet worden wäre. Außerdem wurde Genucius, von dem gerade die Rede war, auch nicht aus Rom vertrieben. Die Verbannung ist dann auch als Sühnemaßnahme einzuschätzen, denn wie Obsequens weiter notiert, wurde auch

---

[101] Vgl. BROUGHTON 1952, 185.

[102] Vgl. auch KRAUTER 2004, 138f.

[103] Cic. leg. 2, 22: *Praeter Idaeae Matris famulos eosque iustis diebus ne quis stipem cogito und 2, 40: Stipem sustulimus nisi eam quam ad paucos dies propriam Idaeae Matris excepimus.*

eine „Ziege mit funkelnden Hörnern durch die Stadt geführt und an der Porta Naevia zurückgelassen.“[104] Dies geschah im Jahre 101 v. Chr., als Italien von den Kimbern bedroht worden war, und erst Marius und Catulus sie bei Vercellae besiegten. Letzterer hatte der Fortuna zuvor einen Tempel gelobt. Verbannung, Abwehr von bösen Omen und die Dedikation eines Tempels waren Maßnahmen, um die Bedrohung durch die Kimbern abzuwenden.[105] Wenn wir die Geschichte überhaupt ernst nehmen dürfen, dann erscheint die Verbannung des Kastraten erfolgt zu sein, als die Gefahr trotz der rituellen Eviration fortbestand. Die Anekdote verdeutlicht daher die besondere Bedeutung der Mater Magna und der Kulthandlungen ihrer Verehrer für das Staatswohl.

Das erste Gesetz, welches die rituelle Kastration untersagt haben könnte, wurde von Kaiser Domitian erlassen, denn wie Sueton berichtet, habe jener die Kastration von Männern verboten und die Preise für Eunuchen gesenkt,[106] eine Gesetzesinitiative, die auch von Ammian und Cassius Dio überliefert wird.[107] Die Preisbindung war eine flankierende Maßnahme und sollte Spekulationen verhindern. Ferner sollte

---

[104] Obseq. 44a: *C. Mario M´. Aquilio coss. Ancilia cum crepitu sua sponte mota. Servus Q. Servilii Caepionis Matri Idaeae se praecidit, et trans mare exportatus, ne umquam Romae reverteretur. Urbs lustrata. Capra cornibus ardentibus per urbem ducta, porta Naevia emissa relictaque. In Aventino luto pluit. Lusitanis devictis Hispania ulterior pacata. Cimbri deleti.*

[105] Siehe Plut. Mar. 26, 3.

[106] Suet. Dom. 7, 1: *...castrari mares vetuit; spadonum, qui residui apud mangones erant, pretia moderatus est*. Vgl. GUYOT 1980, 45.

[107] Amm. Marc. 18, 4, 5; Cass. Dio 67, 2, 3. Diese Initiative wurde ferner von den Dichtern Martial und Statius gelobt: Mart. 6, 2, 2 u. 6. 9, 7 [8], 3 u. 6; Sat. silv. 3, 4, 73-77.

der Handel mit Eunuchen und die sexuelle Freizügigkeit (*libidinis aut promercii causa)* unterbunden werden. Gegen die rituelle Eviration schritt der Gesetzgeber demzufolge nicht ein.[108] Dabei ist es unwahrscheinlich, dass Domitian aus humanitären Gründen handelte, wie Guyot annimmt.[109] Der Kaiser hatte eher die Wiederherstellung des *mos maiorum* im Sinn. Seine Absicht zeigt sich im Strafmaß für die höheren Stände, das sich nach der *lex Cornelia de sicariis* richtete. Die Angehörigen der Nobilität wurden mit der Verbannung auf eine Insel und der Konfiskation ihres gesamten Vermögens bestraft. Damit sollten dem Senatoren- und Ritterstand die Lustknaben genommen und die Sitten wiederhergestellt werden. Wenn man den spätantiken Chronisten folgt, dann wurde das Gesetz im Jahre 90 n. Chr. erlassen.[110] Bereits sieben Jahre später wurde dann durch ein Senatus Consultum die Beauftragung zur Kastration eines Sklaven unter Strafe gestellt. Nerva milderte das Strafmaß seines Vorgängers ab, da nur noch die Hälfte des Vermögens eingezogen werden sollte.[111] Sicherlich der Versuch einer politischen Annäherung

---

[108] Paul. sent. rec. 5, 23, 13: *Qui hominem invitum libidinis aut promercii causa castravit castrandumve curavit, sive is servus sive liber sit, capite punietur, honestiores publicatis bonis in insulam deportantur*. Dig. 48, 8, 3, 4 (Marc. 14 inst.): ... *et qui hominem libidinis vel promercii causa castraverit, ex senatus consulto poena legis Corneliae punitur*. Vgl. GUYOT 1980, 45f.
[109] GUYOT 1980, 46f.
[110] Prosp. 506 (Chron. min. I 417); siehe auch Hier. chron. 216 (Migne PL 27, 459) und Philostr. Ap. 6, 42.
[111] Dass die ersten Gesetze der Kaiserzeit als *senatus consulta* verabschiedet wurden, war entweder der Versuch des Kaisers einen Konsens mit den Senatoren herzustellen oder eine besondere Art der Grausamkeit, da sie gezwungen wurden, ein Gesetz gegen ihre

des Kaisers an den Senat.[112] Das domitianische Gesetz blieb aber im Grundsatz bestehen.[113] Hadrian stellte dreißig Jahre später die alte Strafe wieder her und korrigierte einige Gesetzeslücken. Fortan war die Kastration auch dann verboten, wenn eine Einwilligung des zu kastrierenden Sklaven oder Freigelassenen vorlag. Nicht nur der Kastrat, sondern auch der ausführende Arzt fiel der Todesstrafe anheim.[114] In einem zweiten hadrianischen Gesetz wurde eine alternative Operationsmethode unter Strafe gestellt.[115] Offenbar war ein juristischer Streit um die Bedeutung von

---

Interessen zu verabschieden. Die zweite Absicht könnte man Domitian unterstellen, die erste Nerva.

[112] Cass. Dio 68, 2, 4; Dig. 48, 8, 6 (Ven. l. 1 de offic. procon.) *Is, qui servum castrandum tradiderit, pro parte dimidia bonorum multatur ex senatus consulto, quod Neratio Prisco et annio vero consulibus factum est.*

[113] GUYOT 1980, 47, vermutet politische Gründe.

[114] Dig. 48, 8, 4, 2 (Ulp. 7 de off. procons.): *Idem divus Hadrianus rescripsit: "Constitutum quidem est, ne spadones fierent, eos autem, qui hoc crimine arguerentur, Corneliae legis poena teneri eorumque bona merito fisco meo vindicari debere, sed et in servos, qui spadones fecerint, ultimo supplicio animadvertendum esse: et qui hoc crimine tenentur, si non adfuerint, de absentibus quoque, tamquam lege Cornelia teneantur, pronuntiandum esse. Plane si ipsi, qui hanc iniuriam passi sunt, proclamaverint, audire eos praeses provinciae debet, qui virilitatem amiserunt: nemo enim liberum servumve invitum sinentemve castrare debet, neve quis se sponte castrandum praebere debet. At si quis adversus edictum meum fecerit, medico quidem, qui exciderit, capitale erit, item ipsi qui se sponte excidendum praebuit".*

[115] Dig. 48, 8, 5 (Paul. 2 de offi. procons.): *Hi quoque, qui thlibias faciunt, ex constitutione divi Hadriani ad ninnium hastam in eadem causa sunt, qua hi qui castrant.*

„*castrare*" entbrannt. Hadrian stellte unmissverständlich klar, dass auch das Zerquetschen der Hoden (*thilibias facere*) verboten war.

Die Gültigkeit und Beachtung der Gesetze zur Kastration zeigen sich in einer kurzen Schilderung des Apologeten Justin. In Alexandria habe ein Christ eine Bittschrift an den Statthalter Felix gerichtet, mit dem Ersuchen, seinem Arzt zu erlauben, ihm die Hoden zu nehmen. Die Ärzte in der Stadt am Nil hätten nämlich erklärt, dass er dies nicht ohne Genehmigung des Statthalters tun dürfte. Der Statthalter lehnte das Ersuchen ab.[116] Justin erwähnt im selben Kapitel den bereits vergöttlichten Antinoos, sodass sich das Geschehen in der Zeit zwischen 130 n. Chr., dem Todesjahr des Hadrian-Lieblings, und dem Jahre 165 n. Chr., in dem Justin starb, ereignet hat. Wurde die Schrift des Justin noch zu Lebzeiten des Antoninus Pius veröffentlicht, an den sie gerichtet war, dann trug sich die Geschichte vor 161 n. Chr. zu. Das Reskript Hadrians war im Jahre 127 n. Chr. veröffentlicht worden und galt im gesamten Imperium Romanum. Die Nachfrage beim Statthalter lässt eine Rechtsunsicherheit erkennen, die dadurch zu erklären ist, dass die Regelung noch neu war. Sowohl der Christ als auch der Arzt hätten sich strafbar gemacht, der eine, würde er sich freiwillig kastrieren lassen, der andere, sobald er die Kastration vorgenommen hätte. Justin stellt in apologetischer Absicht den ägyptischen Christen als einen gesetzestreuen Untertanen dar. Ärzten war es offenbar verboten, Männer aus welchen Gründen auch immer zu kastrieren. Die Justinstelle sagt aber nichts über die rituelle

---

[116] Iust. Mart. apol. 1, 29 (Migne PG 6, 373). Vgl. GRAILLOT 1912, 288 und GUYOT 1980, 49.

Selbstentmannung aus, sondern bestätigt nur die bestehende Rechtspraxis in nachhadrianischer Zeit.

Während des Prinzipats finden wir in den Gesetzen zur Kastration keinen konkreten Hinweis darauf, dass die rituelle Selbstentmannung verboten gewesen wäre.[117] Die Gesetze waren gegen die kommerzielle Kastrierung von Unfreien gerichtet. Selbst der Besitz oder die Beschäftigung eines Eunuchen wurde mit keinem Wort unter Strafe gestellt.[118] Die rituelle Eviration dürfte in der Kaiserzeit daher weiterhin straffrei durchgeführt worden sein.

4. Eviration des Kultpersonals

Die Galli sind die fanatischen Anhänger der Mater Magna und ihres Kultgefährten Attis gewesen. Mit rasendem Tanz, lärmenden Umzügen und durch rituelle Selbstentmannung verehrten sie die Göttin ekstatisch.[119] Unter den Gallen

[117] Aurelian begrenzte schließlich die Anzahl der Eunuchen, die in einem Haushalt beschäftigt werden durften, wenn eine Notiz in der Historia Augusta zutrifft (SHA Aurel. 26, 49, 8). In der Spätantike erneuerte als erster Konstantin die Gesetze gegen Kastration (Cod. Iust. 4, 42, 1). Ihm folgten im 5./6. Jh. n. Chr. die Kaiser Leo und Justinian (Cod. Iust. 4, 42, 2; Nov. Iust. 142).

[118] GUYOT 1980, 50f., hält zu Recht die tatsächliche Auswirkung der Gesetze zur Sklavenkastration für gering.

[119] Lucr. 2, 598-643; Ov. fast. 4, 179-222; Cic. har. resp. 24; Sen. Ag. 686-690: *non si molles imitata viros tristis laceret bracchia tecum quae turritae turba parenti pectora rauco concita buxo ferit ut Phrygium lugeat Attin*; Tib. 1, 4, 67-70: *At qui non audit Musas, qui vendit amorem, Idaeae currus ille sequatur Opis et tercentenas erroribus expleat urbes et secet ad Phrygios vilia membra modos*;

befanden sich auch römische Bürger. Da die rituelle Kastration nicht verboten war, verloren diese auch nicht ihre Bürgerrechte. Gleichwohl waren sie in der Gesellschaft nicht hoch angesehen. Sie wurden von den Römern nicht als ihresgleichen akzeptiert, sondern standen außerhalb der römischen Gesellschaft.[120] Die erbrechtlichen Einschränkungen zur Zeit der Republik dürften auch in der Kaiserzeit fortgegolten haben.[121]

Auch die Archigalli, die Vorsteher der Galli, hatten kein hohes Ansehen. Die Annahme der älteren Forschung, sie seien alle römische Bürger gewesen, lässt sich sicher in dieser Ausschließlichkeit nicht halten.[122] Einige der nur dreizehn inschriftlich überlieferten Archigalli sind zweifellos freie Römer gewesen,[123] aber der Rechtsstatus eines römischen Bürgers ist zum Beispiel bei Publicus Mysticus eher unwahrscheinlich.[124] Der Archigallat kann auch für römische

---

Apul. met. 8, 27: *diuque capite demisso cervices lubricis intorquentes motibus crinesque pendulos in circulum rotantes*.

[120] Vgl. GRAILLOT 1912, 287. Auf einem der Mainzer Fluchtäfelchen wird dies ausdrücklich festgestellt: DTM 6: *ita uti galli bellonarive absciderunt concide/runtve se sic illi abscissa sit fides fama faculit[a]s nec illi / in numero hominum sunt*. Vgl. hierzu BLÄNSDORF 2012, 97-105. Ebenfalls abfällig den Galli gegenüber formuliert ist DTM 1: *quomodo galli se secarunt*.

[121] Val. Max. 7, 7, 6.

[122] HEPDING 1903, 165, mit der älteren Literatur. Zum Archigallat vgl. GRAILLOT 1912, 230-253 und BLÄNSDORF 2012, 11f.

[123] CIL III 2920a, p. 1037 (Zadar/Iader); V 488 (Koper/Capodistria); VI 2183 (Rom); VI 32466 (Tusculum); X 3810 (Capua); XII 1782 (Tein/Tegna); XIII 1752 (Lyon/Lugdunum); XIV 34/35, p. 612 (Ostia); XIV 385 (Ostia) und CCCA I, 222-225, Nr. 745-747 (Termessos).

[124] CIL II 5260 (Merida/Emerita).

Bürger daher nicht allzu erstrebenswert gewesen sein.[125] An den wenigen Reliefdarstellungen von Archigalli ist zudem zu erkennen, dass die weibliche Aufmachung des Kultpersonals wohl kaum mit der Würde eines römischen Aristokraten in Einklang stand.[126] Ferner haben sich auch einige Archigalli selbst kastriert, ein Vorgang, der dem spätantiken Grammatiker Servius Honoratius noch bekannt war.[127] Firmius Maternus zählt sie als beschnittene Archigallen zusammen mit Eunuchen und Hermaphroditen auf.[128] Und Juvenal verspottet in seinen Satiren einen Vorsteher der Galli als Kastraten.[129] Die früheste Erwähnung eines Archigallus in der Literatur findet man aber bei Plinius dem Älteren, der berichtet, dass Tiberius ein Gemälde des Malers Parrhasius besonders schätzte, auf dem ein Archigallus zu sehen war.[130] Engster ist der Ansicht, dass dieser letzte Beleg nicht als Nachweis des Archigallats im 1. Jh. n. Chr. genommen werden könne, da sie annimmt, dieser sei zur Zeit des Antoninus Pius eingeführt worden.[131] Da aber auf einem der Mainzer Fluchtäfelchen aus dem 1. Jh. n. Chr. der Verfluchten gewünscht wird, sie möge

---

[125] Zweifel an der Vereinbarkeit von Archigallat und der Stellung eines angesehenen römischen Bürgers äußert auch BOPPERT 2008, 29, Anm. 102.

[126] CCCA III, 152f., Nr. 466 (Lanuvium). Zu weitere Darstellungen vgl. ALVAR 2008, 260, Anm. 195.

[127] Serv. Aen. 9, 115: *et effecit ut cultores sui viriles sibi partes amputarent, qui archigalli appellantur*.

[128] Firm. 3, 6, 22: *abscisos archigallos*.

[129] Juv. 6, 513-515: *semivir, obsceno facies reverenda minori, mollia qui rapta secuit genitalia testa iam pridem*.

[130] Plin. n. h. 35, 70: *[Parrhasius] pinxit et archigallum, quam picturam amavit Tiberius princeps atque, ut auctor est Deculo, HS* |*LX*| *aestimatam cubiculo suo inclusit*.

[131] ENGSTER 2002, 152f. Siehe auch SPICKERMANN 2003, 308.

sich so verschneiden wie die Archigalli,[132] haben wir einen eindeutigen Hinweis auf deren Existenz vor dem 2. Jh. n. Chr.[133] Ihr Ansehen kann nach diesen Zeugnissen aber kaum höher gewesen sein als das der einfachen Galli.

Die eigentlichen Priester der Mater Magna werden von der Forschung strikt von den Galli und Archigalli unterschieden.[134] Unter ihnen befanden sich schließlich Angehörige vornehmer Familien.[135] Da scheint es undenkbar, dass sie sich selbst entmannten. Zudem sind Frauen als Priesterinnen der Großen Göttermutter bekannt.[136] Die Notiz des älteren Plinius, wonach die Priester (*sacerdotes*) der Mater Magna, die Galli genannt worden seien, sich selbst mit einer

---

[132] DTM 10: *quatmodo arc(h)igalli se*. BLÄNSDORF 2012, 115-119, erwägt, dass Cerialis der Name der Verfluchten ist oder der ihres Freilassers. Als Patron einer Freigelassenen käme dann Q. Petilius Cerialis in Betracht, der sich in neronischer Zeit in Mainz aufhielt (Tac. hist. 4, 71). Außerdem könnte auch L. Gemillius Cerialis, ein Legionär der *legio IV Macedonica*, der Freilasser gewesen sein (CIL XIII 6864). Diese Einheit war von 43-70 n. Chr. in Mainz stationiert. Sicher ist beides nicht.

[133] Vgl. BLÄNSDORF 2012, 12.

[134] Vgl. SCHILLINGER 1979, 345; ALVAR 2008, 255; BLÄNSDORF 2012, 11.

[135] Z. B. CIL VI 2258 (p. 3307) = CCCA III Nr. 296 (Rom): *M(arcus) Plaetorius Herculanius / sacerdos M(atris) d(eum) M(agnae) I(daeae) / fecit ollar(um) n(umero) XXXIIII / cum sarcophago marm(oreo).*

[136] Siehe Kap. 7, Nr. 1, 4, 6 (Rom); 10 (Ostia) und 19 (Egnazia/Gnathia); CIL XIII 1754 (Lyon/Lugdunum) sowie CCCA III Nr. 468. Mit einer gewissen Unsicherheit war auch Bassiana Tacita eine Priesterin der Mater Magna: Ness. Nr. 78 = CCCA VI, 19, Nr. 59. Vgl. zur Frage ihres Priesteramtes vorsichtig zustimmend SPICKERMANN 1994, 303f., und SCHILLINGER 1979, 229, Anm. 1.

samischen Scherbe kastriert hätten,[137] wird dann als Irrtum des Gelehrten abgetan.[138] Andererseits waren auffällig viele Priester Unfreie. In Lectoure etwa scheinen die Priester überwiegend dem Unfreienmilieu zu entstammen.[139] Auch an anderen Kultorten sind Priester unfreier Herkunft nachgewiesen.[140]

Das Kultpersonal stammte, wie die angeführten Beispiele verdeutlichen, überwiegend aus der sozialen Gruppe der Unfreien. In der Kaiserzeit breitete sich der Kult in Italien und den romanisierten Städten im Westen des Imperium Romanum aus. Während in der Zeit der späten Republik noch einige Kybelepriester den personenrechtlichen Status eines freien Römers hatten, sind im 1. bis 3. Jh. in den Provinzen vorwiegend Unfreie belegt. Nur in den Taurobolieninschriften werden bis ins 4. Jh. n. Chr. vornehme Römer genannt, besonders in Rom, wo der Kult von den Angehörigen der hohen Priesterschaften gepflegt wurde,[141] aber auch in den Provinzen sind Taurobolien von Priestern mit römischem Bürgerrecht durchgeführt worden.[142]

---

[137] Plin. n. h. 35, 165: *Samia testa Matris deum sacerdotes, qui Galli vocantur, virilitatem amputare nec aliter citra perniciem, M. Caelio credamus, qui linguam sic amputandam obiecit gravi probro, tamquam et ipse iam tunc ediem Vitellio malediceret*.

[138] Vgl. THOMAS 1984, 1525f. und ALVAR 2008, 255, Anm. 177; siehe auch BLÄNSDORF 2012, 12.

[139] Vgl. Kap. 7, Nr. 19-23 und CIL XIII 518 = CCCA V Nr. 228.

[140] Z. B. in Mainz: Kap. 7, Nr. 26.

[141] Vgl. DUTHOY 1969, 14-24.

[142] Vgl. z. B. die Inschriften in der Africa Proconsularis bei DUTHOY 1969, 31-35.

5. Belegte Evirationen

Hinweise auf tatsächliche Selbstentmannungen findet man etwa bei dem christlichen Apologeten Arnobius. Schon Hepding sah in dessen Schrift gegen die Heiden eine rituelle Handlung beschrieben, die in der diokletianischen Zeit durchgeführt worden sein könnte.[143] Die Große Göttermutter habe die abgehauenen Geschlechtsglieder aufgesammelt und auch der Erde zur Verwahrung übergeben. Zuvor habe sie diese mit einer Decke verhüllt, ja auch gewaschen und mit Balsam eingerieben, damit sie nicht nackt im Schoß der Erde vergingen.[144] So erklärt sich die häufig erwähnte Teilhabe von Frauen an den Kulthandlungen, wenn sie die Rolle der Kybele einnahmen. Auch die christlichen Autoren in der Spätantike erwähnen in paränetischer Absicht die Kastration als Bestandteil der rituellen Praxis im Dienste der Großen Göttermutter.[145]

In einer jüngst in Alzey gefundenen Inschrift wird sehr wahrscheinlich eine solche Kulthandlung dokumentiert. Der Altar wurde am 11. November 237 n. Chr. der Großen Göttermutter und der Zeugkraft des Patricus Cybelicus gewidmet. Die Zeremonie wurde unter Mitwirkung des Kybelepriester Servandius Maternus vollzogen. Die Dedikantin Pacatia Pacata war eine Angehörige der regionalen

---

[143] Vgl. HEPDING 1903, 164.

[144] Arnob. 5, 14, 3: *Dicite o iterum, ergone deum mater genitalia illa desecta cum fluoribus ipsa per se maerens officiosa sedulitate collegit, ipsa sanctis manibus, ipsa divinis contrectavit ac sustulit flagitiosi operis instrumenta foedique, abscondenda etiam mandavit terrae, ac ne nuda in gremio diffluerent sic soli, priusquam veste velaret ac tegeret, lavit utique, balsamis atque unxit?*

[145] Aug. civ. 7, 25; Lac. epit. inst. 8, 6. 18, 4; inst. 1, 17, 7; 1, 21, 16.

Oberschicht. Ihr Vater Pacatius Pacatinius war Dekurio der Treverer Gebietskörperschaft (*civitas Treverorum*).[146] Da Patricus Cybelicus nur ein Cognomen trägt – das theophore Cognomen ist ein Mystenname oder bezeichnet ein Kultamt –, darf man annehmen, dass er ein Sklave war.[147] Anderenfalls hätte er seinen Gentilnamen angegeben. Auch war er noch nicht freigelassen worden, sonst hätte er den Gentilnamen seines Freilassers übernommen oder durch ein *libertus* seinen Status angezeigt.

Die Inschrift weist keinen Bezug zum Kaiserkult auf, der etwa durch Nennung des Kaiserhauses (*in h. d. d.*) oder der Formel (*pro salute imperatoris*) ausgedrückt werden konnte. Daher wurde der Altar aus einem privaten Anlass gesetzt.[148] Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung hatte der Altar dennoch einen öffentlichen Charakter, da die Weihung auch von Kultfremden wahrgenommen werden konnte. Pacatia Pacata musste daher einen besonderen Grund für die Veröffentlichung der Zeremonie gehabt haben. Außer tief empfundenem Glauben könnte – angesichts der Position des Vaters – die Bedrohung des Gemeinwesens der Treverer hierfür die Ursache gewesen sein. Ähnlich wie bei den Weihungen in Lectoure oder Lyon könnte also ein historisches Ereignis bei der Setzung des Altars eine Rolle gespielt haben.

---

[146] AE 2007, 1047 (Alzey/Altiaia): *[M(atri) d(eum) M(agnae) et v]iribus / Patrici Cybeli/ci Pacatia Paca/ta filia Pacati / Pacatini d(ecurionis) c(ivitatis) Tr(everorum) consummata per / Servandium Ma/ternum s(acerdotem) d(eum) M(atris) / III Idum Novembri/um Perpetuo et / C[or]ne[li]an[o co(n)s(ulibus)]*. Vgl. BOPPERT 2008, 24-45. Siehe auch SCHIPP 2016, 125f.

[147] Der Name Patricus ist durch eine Trierer Inschrift gesichert (AE 2007, 990 = AE 2008, 919); vgl. SCHWINDEN 2008, 59f.

[148] Vgl. SCHIPP 2016, 14f.

Die dortigen Kultgemeinden waren darauf bedacht, ihre Loyalität zum jeweiligen Herrscher durch Kulthandlungen unter Beweis zu stellen.[149] Sie propagierten dies durch Bezugnahme auf den Kaiser oder das Kaiserhaus.[150] Aber auch die Weihungen, in denen der Kaiser nicht explizit genannt wurde, waren oft auf das Wohl des Staates und zum Vorteil der eigenen Kultgemeinde gesetzt worden. In Alzey bietet sich für das Jahr 237 der erfolgreiche Abschluss des Germanenkrieges unter Führung des Kaisers Maximinus Thrax an.[151] Weniger wahrscheinlich ist hingegen, dass die Abwehr der beiden Usurpationen von Magnus und Quartinus aus dem Jahre 235 noch von Bedeutung waren,[152] sofern diese überhaupt historisch sind.[153] Der Sieg über die Barbaren war jedenfalls ein guter Anlass für die Durchführung der Eviration und die Verschriftlichung dieser Zeremonie. Dadurch zeigte die Kultgemeinde ihre Loyalität zu Kaiser und Staat. Der Bezug war möglicherweise über das Datum hergestellt worden, denn der 11. November ist weder im Festkalender des Attiskultes verzeichnet,[154] noch war er ein römischer Festtag,

---

[149] Vgl. SPICKERMANN 1994, 167f. u. 205

[150] Z. B. CIL XIII 511 (Lectoure/Lactora) und 1754 (Lyon/Lugdunum).

[151] Siehe die Angaben von Herodian. 7, 2, 5-9 und von diesem abhängig SHA Maximin. 12, 5. Die sehr vagen literarischen Angaben werden nun vielleicht durch die archäologischen Funde am Harzhorn bestätigt; vgl. dazu allg. LEHMANN 2011, passim. Zur Datierung vgl. WOLTERS 2013, 116-125.

[152] Herodian. 7, 1, 9f.; SHA Maximin. 11, 1-5 u. SHA trig. tyr. 32.

[153] Die beiden Usurpationen sind nur schlecht überliefert und es handelte sich allenfalls um unbedeutende Episoden, welche vielleicht auch nur eine Fiktion des Herodian waren; vgl. dazu ZIMMERMANN 1999.

[154] Vgl. BOPPERT 2008, 32.

sodass der Termin aufgrund eines uns unbekannten historischen Ereignisses festgelegt worden sein könnte.

Die Konstellation der genannten Personen, deren Status und die in der Inschrift genannten Ämter lassen an eine private Zeremonie mit öffentlicher Wirkung denken. Da in der Inschrift kein Verweis auf ein Taurobolium oder ein Initiationsritus steht, muss die Eviration der Grund für die Stiftung des Altars gewesen sein. Die Formulierung *viribus Patrici Cybelici* lässt daran keinen Zweifel. So ist doch anzunehmen, dass Pacatia Pacata die Rolle der Göttermutter und Patricus die des Attis eingenommen hatten, wie von Arnobius geschilderten, und der Kybelepriester Servandius Maternus sie bei dieser Zeremonie unterstützte. Die Selbstverständlichkeit bei der Formulierung des Textes, legt die Vermutung nahe, dass der zugrundeliegende Vorgang nichts Ungewöhnliches war.[155] Außergewöhnlich war nur die Verschriftlichung der Eviration. Die Selbstentmannung wurde vermutlich häufig im Verborgenen durchgeführt und nicht durch Inschriften öffentlich gemacht.

Einen weiteren Nachweis für die Durchführung einer Eviration findet man auf einem Weihestein aus Aquitanien.[156] Gesetzt wurde der Altar in Lectoure am 24. März 239. Er ist der Mater Magna geweiht und wurde von Valeria Gemina gestiftet. Durchgeführt wurde die Zeremonie unter der

---

[155] Vgl. GRAILLOT 1912, 203; SANDERS 1972, 1074; BOPPERT 2008, 32.

[156] CIL XIII 510 (Lectoure/Lectora): *S(acrum) M(atri) d(eum) / Val(eria) Gemina / vires esce/pit Eutyche/tis VIIII Kal(endas) / April(es) sacer/dote Traia/nio Nundi/nio d(omino) n(ostro) Gordi/ano et Aviola co(n)s(ulibus).*

Aufsicht des Priesters Traianus Nundinius.[157] In der Inschrift wird die Eviration eines gewissen Eutyches erwähnt. Dass auch in dieser Inschrift eine Eviration dokumentiert ist, war zu Unrecht in Zweifel gezogen worden. Die Formulierung *Valeria Gemina vires excepit Eutychetis* beschreibt unmissverständlich, dass eine Valeria Gemina die Testikel eines Eutyches erhalten hat. Wie von Arnobius beschrieben, dürfte Valeria Gemina als Kybele die Testikel des Eutyches als Attis entgegengenommen haben, woraufhin sie diese wusch, balsamierte, in Tücher einwickelte und beisetzte.[158] Gegen die Annahme, dass Eutyches den Stier gespendet habe, spricht, dass keine weitere Inschrift überliefert wurde, in welcher der Spender eines Opfertieres genannt wird.[159] Auch scheidet die Überlegung aus, Eutyches sei der Name des Stieres gewesen, weil es hierfür ebenfalls keine Vergleichsinschrift gibt.[160] Ein Schreibfehler des Steinmetzes ist angesichts der zahlreichen fehlerfrei geschriebenen Taurobolieninschriften in Lectoure unwahrscheinlich. Überdies hat die Stifterin zwei Jahre später einen weiteren Weihestein für Mater Magna setzen lassen und zwar diesmal

---

[157] Der 24. März war der Bluttag (*dies sanguinis*) vgl. SHA Claud. 4, 2 Tert. apol. 25 und CIL I^2 p. 313.
[158] Vgl. SANDERS 1981, 271 und SPICKERMANN 1994, 162.
[159] Vgl. CCCA V, 87, Nr. 228, mit der älteren Literatur und ILA, Lectoure, 155-158, Nr. 15 mit der jüngeren Literatur. SANDERS 1972, 1005; BOPPERT 2008, 34 und SPICKERMANN 2013, 162, gehen von einer blutigen Kastration aus. Anders Herrmann 2013, 128, Anm. 1, welche die Inschrift den Taurobolieninschriften von Lectoure zurechnet.
[160] Siehe ESPÉRANDIEU 1892, 39f.; KEUNE, 1924, 363, und LATTE 1960, 354, Anm. 6.

anlässlich eines Tauroboliums.[161] Hätte es sich auch bei der ersten Zeremonie um ein Stieropfer gehandelt, dann wäre dies sicher auch in der ersten Inschrift vermerkt worden.

Über den personenrechtlichen Status des Eutyches kann man nur spekulieren. Eutyches war jedenfalls ein beliebter Sklavenname.[162] Auch das Fehlen der Tria Nomina lässt an einen Unfreien denken. Der Kybelepriester Traianus Nundinius, der zwei Cognomina trägt,[163] könnte ebenfalls ein Freigelassener gewesen sein, da auch in Lectoure weitere freigelassene Priester belegt sind.[164] Eutyches war also ein Anhänger der Großen Göttermutter, und es mag sein, dass er am Bluttag unter die Galli aufgenommen worden war, wie Spickermann vermutet.[165] Vielleicht war die Selbstentmannung aber auch der letzte Schritt vor dem Betritt in die Priesterschaft, wofür ein ähnlicher Fall sprechen könnte. Der schon genannte Patricus Cybelicus wird nämlich in zwei Inschriften aus Trier und Alzey genannt. Während in der Alzeyer Inschrift angegeben wird, dass er seine männliche Zeugungskraft spendete, war nach der Trierer Inschrift eine Zeremonie unter seinem Beistand – vielleicht in der Rolle des Kybelepriesters – durchgeführt worden.[166]

---

[161] CIL XIII 518 (Lectoure/Lectora); siehe auch CCCA V, 91, Nr. 236.
[162] Vgl. SOLIN 1996, 432-434. SPICKERMANN 1994, 161f. erwägt aufgrund des Sklavennamens eine unfreie Herkunft des Eutyches.
[163] So SPICKERMANN 1994, 161, Anm. 212.
[164] Vgl. Kap. 7 Nr. 20–24.
[165] SPICKERMANN 1994, 161f.
[166] AE 2007, 990 = AE 2008, 919 (Trier/Augusta Treverorum): *Matri Deu[m] / Magnae Ar/cadius (h)ar[u]/spex Patr[i]/co Cybelic[o] / consum(ma)tu[s od. m] / votis con(ceptis)*. Vgl. hierzu SCHWINDEN 2008.

Pacatia Pacata und Valeria Gemina waren reiche Frauen. Die eine war die Tochter eines Ratsmitgliedes aus Trier, die andere setzte zwei teure Altäre. Beide finanzierten die Evirationszeremonien sowie den jeweiligen Gedächtnisstein. Und selbst wenn Sklaven sich aus religiösen Gründen kastriert haben oder wegen der Position, welche sie sich in der Kultgemeinde dadurch erwarben, könnten die beiden Dedikantinnen sie durch Geldwertevorteile oder Freilassung gedungen haben. Womöglich waren sie sogar eigens zu diesem Zweck gekauft worden.

Eine weitere Inschrift, die in Bordeaux gefunden wurde, gehört vielleicht auch in diesen Zusammenhang. Geweiht wurde sie von Valeria Iullina und Iulia Sancta den Testikeln des Natalicus.[167] Der Name des vermeintlichen Gallus kann auf einen Einheimischen hinweisen, da das Cognomen Natalicus wie auch ähnliche Ableitungen von *natalis* in Gallien sehr beliebt waren.[168] Aber *natalicium* könnte auch auf den zweiten, mystischen Geburtstag gemünzt sein, an dem die Frauen durch ein Taurobolium wiedergeboren wurden.[169] Ein

---

[167] CIL XIII 573 (Bordeaux/Burdigala): *Natalici virib(us) / Valer(ia) Iullina / et Iul(ia) Sancta*. Siehe auch ILS 4157; DUTHOY 1969, 49, Nr. 124 und CCCA V, 143f., Nr. 413.

[168] Vgl. KAJANTO 1982, 290.

[169] Eine vergleichbare Inschriften findet man in Metz/Divodurum CIL XIII 11352: *[---]o[---] / AI[---]nia / ara(m) t(auroboliatam) ob na(t)alic/ium ex iussu ref(iciendum) c(uravit) / Anul(l)ino II et Fro/(n)tone co(n)s(ulibus)*. Im spanischen Merida/Emerita werden neben der weiblichen Dedikantin Valeria Avita zwei Männer genannt. Der Kybelepriester Doccyricus Valerianus und der Archigallus Publicius Mysticus; CIL II 5260: *M(atri) d(eum) s(acrum) / Val(eria) Avita / aram tauriboli(i) / sui natalici red/diti d(onum) d(edit) sacerdo/te Doccyrico Vale/riano arc(h)igallo / Publicio Mystico*. Die genaue Bedeutung von *sui natalici redditi* ist

Stieropfer wird zwar in der Inschrift nicht erwähnt, aber im Relief unter dem Schriftfeld ist ein Stierkopf mit Binde (*infula*) dargestellt. Auch fehlt die Angabe des Kybelepriesters, welcher die Evirationszeremonie leitete oder das Taurobolium durchführte. Ob es sich um das Opfer männlicher Genitalien oder um ein Tieropfer gehandelt hatte, muss daher aufgrund der unzureichenden Information offenbleiben.

In einigen Inschriften haben wir dieselbe Konstellation wie in den bisher behandelten Evirationsinschriften. Eine Frau, die zugleich die Dedikantin der Weihung war, ein Priester, welcher die Zeremonie leitete, und ein weiterer Mann, dessen Funktion unklar bleibt. Warum sollen sich hinter solchen Inschriften nicht häufiger Evirationszeremonien verbergen, als bislang angenommen wurde? Etwa auf der schon mehrfach angesprochenen Tabula ansata aus dem Mainzer Mater Magna-Heiligtum, die von der kaiserlichen Freigelassenen Claudia Icmas gestiftet wurde. Die beiden in der Inschrift genannten Männer gehörten ebenfalls dem Unfreienmilieu an. Der Priester Claudius Atticus, ein Freigelassener, hatte die Zeremonie geleitet, was daran ersichtlich ist, dass sein Name im Ablativ steht. Die Funktion des ebenfalls genannten Vitulus ist allerdings unklar.[170] Er war vielleicht der Lebens- oder Kultpartner der Claudia Icmas und mit ihr für Zeremonie und Weihung verantwortlich. Dabei wird er vermutlich an zweiter Stelle genannt, weil er noch Sklave war. Denn nach seinem Namen *Vitulus* ist die Abkürzung *Caes(aris)* angegeben, die

---

unklar. Wahrscheinlich bezog es sich auf den Tag der mystischen Wiedergeburt. Oder aber die Zeremonie wurde am Geburtstag der Dedikantin durchgeführt. Vgl. DUTHOY 1969, 106f., mit Literaturhinweisen.

[170] Vgl. Kap. 7, Nr. 26.

auf die Abhängigkeit vom Kaiser hinweist. Wäre er bereits freigelassen worden, hätte er dies sicher vermerken lassen. Wenn Vitulus aber nicht der Lebenspartner der Claudia Icmas war, dann hat er eine andere Funktion bei der sicherlich durchgeführten Zeremonie wahrgenommen. Vorstellbar wäre, dass ein Initiationsritus oder eine Priesterweihe durchgeführt worden war. In Anbetracht der Tragweite der Dedikation – immerhin werden alle staatstragenden Institutionen genannt – wäre aber auch die Eviration als besondere aber angemessene Opfergabe vorstellbar.

6. Zusammenfassung: Die Freigelassenen im Mater Magna-Kult

Nach der offiziellen Einführung der Mater Magna in Rom verbreitete sich der Kult in der Kaiserzeit in Italien, Südgallien, Nordafrika und in den römischen Zentren der anderen Provinzen.[171] Dabei befanden sich zahlreiche Freigelassene unter Kultanhängern und Kultpersonal. In Rom wurden die Priesterämter von Angehörigen der Senatsaritokratie ausgeübt, aber auch vornehme kaiserliche Freigelassene verehrten die Große Göttermutter. Aus dieser Gruppe stammten auch einige Kybeleverehrer, die während eines Aufenthaltes in der Provinz Weihesteine hinterlassen haben. Deren Beispiel folgten alsbald die Angehörigen der lokalen Elite sowie Aufsteiger aus dem Sklavenstand. Die Kultgemeinde war vielerorts als religiöse Bruderschaft

[171] BÖMER 1963, 901, stellte fest, dass der Kybelekult nicht von Unfreien nach Rom importiert worden sei. Gleichwohl finde man unter den Kultanhängern der frühern Kaiserzeit zahlreiche Sklaven und Freigelassene.

organisiert. Zu den Dendrophori und den Hastiferi gehörten auch Freigelassene oder Nachkommen von Freigelassenen. Die Motivation zur Teilhabe am Kult der Großen Göttermutter war demnach einen offiziellen, kaisernahen und staatstragenden Kult zu fördern, und mithin dem Kaiser die persönliche Loyalität zu bekunden, da den Freigelassenen die Mitgliedschaft oder die Übernahme von Kultfunktionen in den meisten anderen offiziellen Kulten verwehrt blieben. Während der öffentlichen Zeremonien und durch ihre Dedikationen zeigten sich die Freigelassenen überdies nicht nur ihrer Kultgemeinschaft, sondern auch der lokalen Öffentlichkeit.[172] Durch das Setzen eines Weihesteins sorgten sie für stete Erinnerung an ihr Gelübde. Freigelassene vermochten dadurch ihr Ansehen in der Kultgemeinde sowie in der Stadtgemeinde zu steigern und zur örtlichen Aristokratie aufzuschließen. Zusammen mit den libertinen Augustalen bildeten sie einen Teil der örtlichen Oberschicht einer städtischen Gemeinde.[173]

Eine andere Motivation zum Dienst im Kybelekult hatten die Unfreien, die aufgrund ihrer Dienste überhaupt erst freigelassen wurden. In Rom und in den Städten Südgalliens rekrutierte man das Kultpersonal wohl häufig unter der Sklavenschaft. Nicht selten verehrten Freigelassene von Freigelassenen Mater Magna und Attis.[174] In einigen Fällen könnte die Freilassung auch nach einer Selbstentmannung erfolgt sein. Es bestand jedenfalls kein Rechtshindernis und einige Evirationen sind im 3. Jh. belegt. Insgesamt betrachtet zeigt sich ein signifikanter Zusammenhang von Unfreiheit und

---

[172] Vgl. die Auflistung der Inschriften von ENGSTER 2002, 571, Anm. 2.

[173] Vgl. auch SANDERS 1981, 283.

[174] Vgl. z. B. Kap. 7, Nr. 10, die Freigelassene einer Kybelepriesterin, die sicher auch die Große Göttermutter verehrte.

Dienst für die Große Göttermutter. Die Kybelepriester stammten nach den besprochenen Zeugnissen oft aus dem Unfreienmilieu oder den niederen Schichten. Sie mögen in der Kultgemeinschaft geachtet worden sein, in der jeweiligen Stadtgemeinde gehörten sie jedenfalls nicht zur Elite. Auch die Stellung der Archigalli war nach den stadtrömischen Zeugnissen von vornehmen Römern ausgeübt worden, während in den Provinzstädten aufgrund des Erscheinungsbildes und der Kultpraxis auch die Vorsteher der Galli wohl kein besonders hohes Ansehen genossen. Hier zeigt sich die Ambivalenz des Mater Magna-Kultes. Trotz der Bemühungen der stadtrömischen Senatsaristokratie im 2. und 1. Jh. v. Chr. und der Kaiser zur Zeit des Prinzipats konnten auch im Westen die Verbreitung der ekstatischen Riten des phrygischen Kultes nicht verhindert werden. Vor allem in Notzeiten wurde Mater Magna angerufen und durch Taurobolien und Evirationen das Wohl der eigenen Gemeinde beschworen.

Die Kultpraxis kann daher nicht in private und öffentliche Kultausübung aufgeteilt werden. Vielmehr sind Rituale, die Kultfremden gezeigt werden konnten, von solchen zu unterscheiden, die besser im Verborgenen durchgeführt wurden. Im Mainzer Mater Magna-Heiligtum finden sich beispielsweise öffentliche Weihungen neben privaten Fluchtäfelchen. Eine Dichotomie „öffentlich" und „privat" bei der Kultpflege greift daher zu kurz. Grundsätzlich sind drei Kategorien zu unterscheiden: offizielle Kulthandlungen, „private" Dedikationen (aus einem persönlichen Grund gestiftet), kultinterne Riten (Initiationen oder Evirationen). Diese unterschieden sich durch die Beteiligung der Öffentlichkeit. Bei den offiziellen Kulthandlungen ist mit einer breiten öffentlichen Wahrnehmung zu rechnen. Die

„privaten" Dedikationen nahm zumindest eine Teilöffentlichkeit zur Kenntnis, da die Weiheinschriften oft so aufgestellt waren, dass Passanten sie sehen konnten. Die befremdlichen Kultriten, insbesondere die rituelle Selbstentmannung, wurden vermutlich unter Ausschluss von Kultfremden durchgeführt.

An Orten, an denen der Kaiserkult von großer Bedeutung war, konnte der Charakter als Mysterienkult in den Hintergrund treten, wie etwa in Lyon.[175] In Ostia befindet sich das Mater Magna-Heiligtum am Rande der antiken Siedlung an der Porta Laurentina, umgeben von hohen Mauern, sodass der Kultort nicht von außen eingesehen werden konnte.[176] Oder aber die Kultgemeinde übte ihre Kulthandlungen an verschiedenen Orten aus. Sie vollzogen öffentlich Kulthandlungen an einem Ort, ihre Initiationsriten und ekstatischen Riten führten sie an einem anderen durch. In Mainz etwa lag das Heiligtum für Mater Magna (und Isis) in den Canabae Legionis auf der linken Rheinseite und war damit räumlich getrennt vom *mons Vaticanus*,[177] der auf der rechten Rheinseite lag.[178] Die offiziellen Kulthandlungen führte man demnach in der Nähe des Statthaltersitzes der obergermanischen Provinz durch, während die Initiationsriten außerhalb der zivilen Siedlung stattfanden. Im Osten pflegten die Verehrer der Göttermutter die Kulte an den alten

---

[175] Vgl. SPICKERMANN 1994, 203.

[176] Auf eine Verbindung des Mater Magna-Kultes mit dem Kult der Bellona weisen u. a. Juv. 6, 511; Tert. Pal. 4, 10 und CCCA VI, 19, Nr. 59; vgl. VERMASEREN 1977, 141.

[177] CIL XIII 7281; siehe auch CIL XIII 6666. Vgl. zum *mons Vaticanus* und dessen Bedeutung für den Mater Magna-Kult HEPDING 1903, 169-171.

[178] Vgl. WITTEYER 2003, 3-5.

Kultorten. Eine der zu beobachtenden Kulttraditionen war die Dedikation von Sklaven an den Tempel. Diese waren entweder sehr jung gekauft worden, oder es handelte sich um hausgeborene Sklaven. Zum Zeitpunkt der Freilassungen waren sie etwa dreißig Jahre alt. Somit hatten sie sich das Privileg der Tempelfreilassung erworben. Welche Dienste sie nach ihrer Freilassung noch leisten mussten und ob sie tatsächlich frei waren oder dem Tempel gehörten, muss Gegenstand einer anderen Untersuchung sein.

7. Katalog der publizierten Mater Magna-Inschriften mit expliziter Nennung von Sklaven oder Freigelassenen[179]

Nr. 1 Rom
CIL VI 496; CCCA III, 9f., Nr. 10:
Onesimus Olympias / Livia Briseis Aug(ustae) lib(erta) sac(erdotes) / M(atri) d(eum) M(agnae) I(daeae).

Nr. 2 Rom
CIL VI 2211 = CCCA III, 222:
Cosmus aedituus Matris d[eum] / Antiocho sacerdote annis XII eiusd[(em) rog(atu)] / ab Imp(eratore) Augusto grati(i)s manumissus ol[las q(uae)] / supra sunt HS n(ummo) I donationis causa manci[pavit].

---

179 Die hier abgedruckten Inschriften zeigen nur einen repräsentativen Ausschnitt aus den Mater Magna-Inschriften, in denen Sklaven oder Freigelassene erwähnt werden. Anhand von Kriterien, wie Name, Herkunft, Sachzusammenhang usw., können weitere Unfreie im Dienste der Großen Göttermutter erschlossen werden. Aus Platzgründen wurden diese Inschriften nicht in den Katalog aufgenommen.

Nr. 3 Rom
CIL VI 2183; CCCA III, 69f., Nr. 261:
C(aius) Camerius / Crescens / archigallus Matris / deum Magnae Idaeae et // Attis populi Romani / vivus sibi fecit et / Camerio Eucratiano lib(erto) / suo ceteris autem libertis utri/usque sexus loca singula // sepulturae causa h(oc) m(onumentum) h(eredem) e(xterum) n(on) s(equetur).

Nr. 4 Rom
CIL VI 2260; CCCA III, 78, Nr. 291:
Claudia / Acropolis / Augusti lib(erta) / sacerdos // Matris deum / fecit sibi et perenni / coniugi suo / Cla(u)diano / libertis libertabus poste//risque eorum / h(oc) m(onumentum) h(eredem) n(on) seq(uetur).

Nr. 5 Rom
CIL VI 32444; CCCA III, 79, Nr. 298:
Ti(berio) Claudio Veloci / hymnologo primo / M(atris) d(eum) I(daeae) e[t] Atti[n]is publico / Amerimnus lib(ertus) // patrono optimo / h(uic) m(onumento) d(olus) m(alus) a(besto).

Nr. 6 Rom
CIL VI 2259; CCCA III, 103, Nr. 360:
D(is) M(anibus) / sepulc{h}r(u)m hoc sive c/epotafiolum Aelia Antigona sac/erdos M(atris) d(eum) M(agnae) I(daeae) viba (sic) ipsa sib/i et Epulonio Felicissimo e(gregiae) m(emoriae) v(iro) / marito dulcissimo et libertis / libe[rt]abusque suis pos[t]eri[s]que / eorum / fecit.

Nr. 7 Rom
AE 1976, 13:
D(is) M(anibus) / M(arcus) Aurelius Secundinus (h)ymno(l)eg(us!) / M(atris) D(eum) Mag(nae) Idaeae Palatin(a)e fecit sibi / et Aur(elio) Augurino alumno suo / q(ui) b(ixit) ann(os) XVIII et Aurelio Principio / fratri suo et ceteris libertis li/bertabusque posterisque eorum / signum Laurentiorum b(onis) b(ene).

Nr. 8 Ostia
AE 1948, 26; AE 1948, 27; AE 1987, 203; AE 2004, 360; CCCA III, 120, Nr. 388:
A(ulus) Livius Proculus P(ublius) Lucilius / Gamala f(ilius) IIvir(i) praef(ecti) Caesar(is) / locum quo aedes Bellonae fieret / impensa lictorum et servorum publicorum / qui in corpore sunt adsignaverunt d(ecreto) d(ecurionum) / cur(antibus) / M(arco) Naevio Fructo et M(arco) [[---]] // Numini Bellonae sacr(um) / dec(reto) dec(urionum) publice loco adsignat(o) / lictores viator(es) et honor(e) usi et / liberti colon(iae) et servi publici corpor(ati) / opere ampliato / sua pecunia restituerunt.

Nr. 9 Ostia
CIL XIV 53; CCCA III, 130f., Nr. 414:
C(aius) Atilius Bassi sa/cerdotis lib(ertus) Felix appa/rator M(atris) d(eum) M(agnae) signum / Silvani dendrophoris // Ostiensibus d(onum) d(edit).

Nr. 10 Ostia
CIL XIV 408; CCCA III, 139, Nr. 442:
Salonia Carpime / Saloniae Euterpe / sacerdoti M(atris) d(eum) M(agnae) port(us) Aug(usti) / et Traiani Felicis patronae // suae optimae bene meren/ti fecit et sibi et Salonio / Hermeti Salonio Dorae Sa/loniae Tertiae et eor(um) fili(i)s / pars dimidia intrantib(us) // laeva // M(arcus) Cutius Rusticus / tibico M(atris) d(eum) M(agnae) port(us) / Aug(usti) et Traiani Felicis / fecit sibi et Cutiae The//odote et libertis liber/tabusq(ue) posterisq(ue) eorum / pars dimid(ia) ad dextra(m).

Nr. 11 Aquileia
CIL V 8219:
M(atri) M(agnae) [d(eum?)] / Forti Fortunae / Sex(tus) Vettius / Secundus VIvir / Vettia Dorchas / lib(erta?).

Nr. 12 Aquileia
CIL V 38:
C(aius) C(ai) l(ibertus) / Metredos / M(atri) M(agnae) d(eum).

Nr. 13 Aquileia
Inscr. Aqu. 1, 287:
[Deum Mat]ri Mag(nae) / [Ob]seq(uenti) ex / [vis]u(?) sacrum / [---]ssius Ɩ*(mulieris) l(ibertus) / [---]s IIIIIIvir.*

Nr. 14 Benevento/Beneventum
CIL IX 1538; Duthoy 1969, 30, Nr. 54:
Attini sacrum / et Minervae Berecint(iae) / Concordia col(oniae) lib(erta) Ianuari[a] / c[y]mbal(istria) [l]oco secundo ob / criobolium factum M(atris) de(um) / Ma(gnae) tradentib(us) Septimio / Primitivo augure et sac(erdote) / Servilia Varia et Terentia / Elisviana sacerd(ote) XVvir(ali) / praeeunte Mamio Secundo / haec iussu Matris deum / in ara taurobolica duo/dena cum vitula crem(ata) / sub die V Idus Aprilis / Modesto II et Probo co(n)s(ulibus).

Nr. 15 Teramo/Interamnia
CIL IX 5061; CCCA IV, 73, Nr. 180:
T(itus) Attius T(iti) l(ibertus) Atianus / sac(erdos) Matr(is) Mag(nae) Ves[ti]nar(um) / ex Victoriae.

Nr. 16 Sarsina/Sassina
AE 1980, 414; CCCA IV, 79, Nr. 194:
Caeselliae / [L(uci) l(ibertae)] / Gazzae / Q(uintus) Sulfius Apella // vir fecit.

Nr. 17 Milano/Mediolanum
CIL V 5881 = CCCA IV, 107, Nr. 267:
V(ivus) f(ecit) / C(aius) Poblicius Olymp[us] / sacerdos M(atris) d(eum) sibi et / Publiciae T(h)isbe // lib(ertae) suae.

Nr. 18 Brindisi/Brindisium
CIL IX 6099; CCCA IV, 48, Nr. 123; Duthoy 1969, 31, Nr. 59:
L(ucius) Pacilius Tauru(s) / sac(erdos) Matr(is) Magn(ae) et / Suriae deae et sac/ror(um) Isidis v(ixit) a(nnos) LXV // et L(ucius) Publilius Auctus / pater eius v(ixit) a(nnos) LXX et / Publilia L(uci) l(iberta) Nice mater / eius v(ixit) a(nnos) C h(ic) s(iti) s(unt).

Nr. 19 Egnazia/Gnathia
AE 1989, 192:
Flavi[a] C(ai) l(iberta) Cypa[re] / sace[rd]os Matris / Magn(ae) et Syriae deae / ex imp[er]io fecit / l(aeta) l(ibens) d(onum) d(edit) // Magn(a)e M(atri?) d(eae) Syriae.

Nr. 20 Lectoure/Lectora
CIL XIII 505; CCCA V, 85, Nr. 223; Duthoy 1969, 44, Nr. 104; Schillinger 1979, 207f., Nr. 509-511:
Sacrum / M(atri) M(agnae) / Ant(onia) Prima / tauropo/lium fec(it) / host(iis) suis / sacerdotib(us) Zm/inthio Proc(u)liani (servo) et / Pacio Agrippae (liberto) / [Pollione II et Apr]o II co(n)s(ulibus) XV K(alendas) Novemb(res).

Nr. 21 Lectoure/Lectora
CIL XIII 506; CCCA V, 85, Nr. 224; Duthoy 1969, 44f., Nr. 105; Schillinger 1979, 208, Nr. 512; Schumacher 1988, 130, Nr. 58:
S(acrum) M(atri) d(eum) / Aurelia Oppidana / tauropolium fecit / hosti(i)s suis sacerd(otibus) / Zminthio Proculiani (servo) / et Pacio Agrippae (liberto) / Pollione II et Apro II / co(n)s(ulibus) XV K(alendas) Nov(embres).

Nr. 22 Lectoure/Lectora
CIL XIII 507; CCCA V, 85f., Nr. 225; Duthoy 1969, 45, Nr. 106; Schillinger 1979, 208f., Nr. 513-514:
M(atri) deum / Iul(ia) Valentina / et Hygia Sil(a)nae (serva) / [t]auropolium fe/cerunt XV K(alendas) Nov(embres) / Poll(ione) et Apro co(n)s(ulibus) sacerdote Zmin/thio Proculiani (servo).

Nr. 23 Lectoure/Lectora
CIL XIII 508; Espérandieu 1892, 25, Nr. 10; CCCA V, 86, Nr. 226; Duthoy 1969, 45, Nr. 107; Schillinger 1979, 209, Nr. 515:
Sacrum / M(atri) M(agnae) / Ael(ia) Nice / tauropo/lium fe/cit hos/ti(i)s suis / sacerdot(e) Zmint(h)io Proc(u)liani (servo).

Nr. 24 Lectoure/Lectora
CIL XIII 509; CCCA V, 86f., Nr. 227; Duthoy 1969, 45, Nr. 108; Schillinger 1979, 209, Nr. 516:
Sacrum M(atri) M(agnae) / Marciana / Marciani f(ilia) / taurobolium / fecit hosti(i)s / suis sacerdo/te Zmint(h)io Pro/culiani lib(erto).

Nr. 25 Altrip/Alta Ripa
Ness. 75; CCCA VI, 18f. Nr. 58:
Matri deum / Magnae et Nu/minibus loci / signum Dian(ae) / Gratinus rei p(ublicae) / civ(itatis) Vang(ionum) serv/us arcarius et / Decorata eius / libert(a) public(a) ex voto posu/erunt ll(ibentes) ll(aeti) m(erito) / Imp(eratore) d(omino) n(ostro) Traia(no) / Decio Aug(usto) et Grato co(n)s(ulibus).

Nr. 26 Mainz/Mogontiacum
AE 2004, 1015; Witteyer 2004, 16, Nr. 2:
Pro salute Augustorum / s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani) et exercitus / Matri Magnae Claudia Aug(usti) l(iberta) Icmas / et Vitulus Caes(aris) sacer(dote) Cla(udio) Attico li(berto).

Nr. 27 Mainz/Mogontiacum
CIL XIII 6664; CCCA VI, 13, Nr. 45:
In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / de[o A]tti/ni [Vi]cto/rius Salu//taris / libert[us].

Nr. 28 Sofia/Serdica
AE 1908, 37; AE 1909, 111; CCCA VI, 101, Nr. 342:
P[ro sal(ute)] / Imp(eratoris) C[aes(aris) Traiani] / H[adriani Aug(usti)] / STR[---Caes(aris) vel Aug(usti)] / n(ostri) [ser(vus)] / verna [-----] / de s[ua pec(unia)] / Matri deum [Mag(nae) Id(aeae)] / fec(it) [et Atti Menoty]/ranno per M(arcum) Iu[lium Satur]/ninum sacer[dotem].

Nr. 29 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 116; SEG XXVII 291; CCCA VI, 59, Nr. 186:
[Ἔ]τους αμτ´ τοῦ κ̣ὲ [ζ]νυ´, [Δεί]ου · ηι´ / Αὐρη(λία) Διονυσία Βεροιαία ἡ πρὶν Ἀ̣λ̣ε̣ξάνδρου / δωροῦμε κὲ χαρίζομε Μητρὶ Θεῶν Ἀ̣ὐτόχθονι / κοράσιον ἐτῶν ιβ´ ὀνόματι Αὐρηλίαν, γένι / Μακεδονικῷ, οἰκογενές, τὸ γεννηθὲν ἐκ δούλης / μου Ἀλεξάνδρας, ἐφ᾽ ᾧ προσμίνῃ μοι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς / χρόνον, μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τὴν ἐμὴν ἶνε αὐτὸ τῆς θεοῦ / μηδενὸς ἀντιλέγοντος· ἱεριτευούσης Εὐρυδί/κης, προνοοῦντος Κρισπινίου Κὲιναχίου· εἰ δέ / τις ἀντιποιήσητε, δώσι τῇ / θεῷ προστίμου ✳ ΜΙΒ / ἁπλᾶς hedera.

Nr. 30 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 117; SEG XXVII 292; CCCA VI, 59f., Nr. 187:
Ἔτους γμτ΄ τοῦ κὲ θνυ΄ Δ[εί]ου ιη΄, Θεοδότη / εἱερόδουλος Μητρὸς Θεῶν Αὐτόχθονος ἡ πρὶν Συνφόρου / χαρίζομε δούλην μου ὀνόματι Ζοΐχην, ἐτῶν μ΄, Μητρὶ Θεῶν / Αὐτόχθονει {Σ} κὲ τῆς πεδίσκης Ζοΐχης πεδίον Θεοδᾶν, / ἐτῶν ιδ΄, ἐφ᾽ ᾧ προσμίνωσίν μοι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον· / Εἰ δέ τις ἀντιποιήσητε τούτων δοίο σωμάτων, δώσι τῷ ἱερωτά/τῳ ταμίῳ ✳ ΜΚΕ κε΄ αὐτῇ τῇ θεῷ ✳ ΜΚΕ vacat.

Nr. 31 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 134; SEG XXV 708; CCCA VI, 58, Nr. 183:
Γλαύκα Λουκίου / Ἐορδαία ἐδωρήσατο / Μητρὶ Θεῶν Εἰσιδώραν / τὴν ἑαυτῆς θρεπτὴν διὰ τὸ / τὴν τιμὴν αὐτῆς δεδανῖσθαι / παρὰ τῆς θεοῦ καὶ μὴ δύ/νασθαι ἀποδοῦναι· Μαρκία Ὀρέστου, ἡ θυγάτηρ / συνευαρεστεῖ.

Nr. 32 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 31:
Ἀγα̣θ̣ῇ / τύχῃ / Νέπων / Λαμυρίδου / Βεροιεὸς / οἰκῶν ἐν Κυ/νέοις ἐχαρι/σόμην δοῦ/λον τὸν ὑπάρ/χοντά μοι ὀ/νόματι Ζώσι/μον Μητρὶ Θε/ῶν Αὐτόχθο/νι ἀνε̣π̣ίληπ̣τ/ον, προσμίνον/τά μοι τὸν / τῆς / ζωῆς χρόνον, / μετὰ δ<ὲ τὴν> ἐμὴν τε/λευτὴν ἶνε τῆς / θεοῦ· ἰ δ᾽ οὔ, ὁ ἀν/τιλέγων δώσι / προστίμου ἰς τὸ / ταμῖον ✳ μύρια / πεντάκις / χίλια. ἐγρά/φη ἡ δωρεὰ / αὕτη ἱερωμέ/νης Κομινίας / Φιλίστης καὶ / ἐπιμελουμέ/νου Κομινίου / Ἱερωνύμου.

Nr. 33 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 41:
Μᾶρκος Αὐρήλιος / Ἀλέξαδρος στρατι/ώτης ἠβοκᾶτος πραι/τωριανός, ἀξίως τει/μώμενος παρὰ τῷ κυ/ρίῳ ἡμῶν Μ(άρκῳ) Αὐρηλίῳ / Κομόδῳ, ἀνέθηκα δῶ/ρον τῇ κυρίᾳ Μητρὶ Θε/ῶν Αὐτόχθονι κνήμας / ἐπιχρύσας ἐν οἷς καὶ δού/λους ἐχαρισάμην Κοπρί/αν καὶ τέκνα αὐτῆς Λύκον / καὶ Ἑρμῆν, ὧν πολείτης / Βεροιαῖο<ς>· ἐπιμελουμένου / Κομινίου Ἱερωνύμου.

Nr. 34 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 43; SEG XXVI 729; CCCA VI, 58, Nr. 184:
Ἔτους ζκσ´ Σεβ<α>στοῦ τοῦ / καὶ γμτ´. Είερωμένης / Αἰλίας Μητρῶς κὲ / ἐπιμελουμένου Αὐ/ρηλίου Ἀσσκληπιάδου / Κρισπίνα Μητρὸς / Θεῶν ἀπελευθέρα / ἐχαρισόμην Μητρὶ / Θεῶν Αὐτόχθονι / δούλην ὀνόματι / Ἐλπιδίαν π<ρ>ο/<σ> μένουσαν τὰς ἐθί/μους ἡμέρας, τὸν / δὲ κατάλοιπον χρό/νον προσμενῖ ἐμοὶ / καὶ Διονυσίῳ τὸν / ζῶομεν χρόνον. / μετὰ δὲ τὴν ἡμε/τέραν τελευτὴν / μηδένα εἶνε / κυριώτερον / ἢ τὴν θεόν.

Nr. 35 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 52:
Αὐρηλιανὴ Κοσμ[ία], / ἔχουσα τριῶν τέκν[ων] / δίκαιον, χαρίζομ[αι] / Μητρὶ Θεῶν Αὐτόχθ[ονι] / δοῦλον / <ὀν>όματι Μεν[οί]/ταν τὸν ἐπιγενηθέν/τα μοι ἐγ δούλης μου / Εὐφροσύνης, ὃν κ[αὶ] ἀ/πὸ βρέφου κατωνόμα/σα τῇ θεῷ, δι᾽ ὃ οὐδὲ ἐ/πώλησα οὐδὲ ἐχαρισά/μην οὐδὲ ὑποθήκην ἔ/θηκα· τούτου δὲ τοῦ / προγεγραμέ<νου> δούλου μη/δένα ἕτερον ἔχιν ἐξου/σίαν ἢ μόνην τὴν θεόν· ὑ/περετήσι δὲ τῇ θεῷ τὰς / ἐθίμους ἡμέρας. ἐγράφη / δὲ {ἱ<ε>ρωμένου} παρόντων / Ἀνθεστίου κὲ Ῥουφίνης.

Nr. 36 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 67:
Κλεωνυμιανὸς / Ἀπολλόδωρος Μητρὶ / Θεῶν Αὐτόχθονι Μακεδό/να δοῦλον ἐχαρισάμην, / ἐν τῷ ημσ´ σεβ(αστῷ) ἔτι.

Nr. 37 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 74:
Αἴλιος Λούκιος / ἐχαρισάμην Μη/τρὶ Θε<ῶ>ν Αὐτόχθο/νι δουλάρια γ ὀνό/ματι Κοπρίαν, Φι/λωτέραν, Θάλαμον, / ὅπως ὑπη<ρε>τῶσιν/ταῖς ἐ[θί]μαις ἡμ̣<έ>ραις· / ἔ̣τ[ους σεβ]ạστοῦ αξ̣σ´, / ἐπιμε/λουμέ/νου Ἰου/λιανοῦ / Δημη/τρίου.

Nr. 38 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 86:
Ἐπιμελουμέ/νου Ἰουλ(ιανοῦ) Ἐνδήμου, / ἔτους · θξ·σ · τοῦ καὶ / ε·π·τ · Δείου ηι· Πο/πίλλιος Λεωνίδας / ὁμολογῶ χαρίζεσθαι / Μητρὶ Θεῶν Αὐτό/χθονι δοῦλον <ὀν>όματι / Λυκολέοντα, ὡς / ἐτῶν κη´, γένι Μα/κεδόνα, ὃν ἠγόρασα / <ἐ>ξ αἵματος παρὰ Μ(—) / Νεικάνδρου, κατὰ / ἀπόφασιν τὴν Τερτυλλι/ανοῦ / Ἀκύλα, ἐφ᾽ ᾧ προσ/μείνῃ τῇ τε νίννῃ μου κὲ / τῷ πάππῳ μου.

Nr. 39 Leukopetra bei Beroia
I.Leukopétra 113:
Τρύφερος ἱερόδουλος Μητρὸς / Θεῶν Αὐτόχθονος δωροῦμε / τῇ δεσποίνῃ μου θρεπτήν / μου Ἀλεξάνδραν, ἐτῶν κε´, / προσμενούσης τῇ θεῷ τὰς ἐ/<θί>μους ἑορτάς· κουρατορεύον/τος Φλαβίου Σεβήρου, ἱερειτευ/ούσης [— — —]νῆς Μαρκελ[λίνης].

Nr. 40 Sivrihisar
Strubbe 1984, 222, Nr. 27; CCCA I, 27, Nr. 61:
Μητρὶ θεῶν Σατυρειναίᾳ ἐπηκόῳ Μάνης Παπ[---] / Μενεκλέους δὲ ἀπελεύθερος τοὺς φλειούς {τὰς φλιάς?}.

Nr. 41 Cotyaeum
CCCA I, 48, Nr. 140:
[Καί]σαρος δοῦλος Πλωτίᾳ συνβίῳ καὶ ἑαυτῷ / [-----] καὶ Εὔτυχος τῇ ἑαυτῶν μητρὶ ἐποίησαν μνήμ[ης χάριν].

Nr. 42 Termessus
TAM III, 1, 184, Nr. 578; CCCA I, 225, Nr. 746:
Αὐρ(ήλιος) Λόνγος δίς, ἀρχίγαλλος, τὴν σωματοθήκην ἑαυτῶ / καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ Αὐρ(ηλία) Πασαγάθη καὶ Αὐρ(ηλίω) Κορνούτω, / ἀπε(λευθέρω), καὶ / τῇ ἀδελφῇ αὐτοῦ / Αὐρ(ηλία) Αρτεμει· ἄλλω / δὲ οὐδενὶ ἐξέσται / ἀνῦξαι ἢ ἐπιθάψε / τινά, ἐπεὶ ὁ πειράσας / ἐκτείσει Διὶ Σολυμεῖ / δηνάρια τρισχείλια / πεντακόσια.

Nr. 43 Bağlü
Sterrett 1888, 280f., Nr. 400; CCCA I, 230, Nr. 764:
Πρεῖμος Ἀντιόχου Βώξου / δοῦλος κατὰ ἐπιφάνειαν τῆς θεοῦ / χρηματισθεὶς Μητρὶ Ὀρείᾳ ἐκ τῶν ἰ[δ]ίων / ἀνέθηκεν.

Nr. 44 Ariassus
SEG VI 721; CCCA I, 227, Nr. 752:
Σουρίνας οἰκονό / μος Ἄγαθος συνσώ / ματος, ἀπελεύθε / ρος Ἑρμαίου Μάν[ι] / τος, τῇ θεῷ εὐχήν.

Nr. 45 Kula
TAM V 1, 259:
Ῥουφίων Θεοτείμου / ἐλεύθερος Μητρὶ / Ὀρήᾳ εὐχήν.

Nr. 46 Chaironeia
IG VII 3378; CCCA II, 134f., Nr. 437:
Ἄρχηοντος Εὐάνδρου, μηνὸς Βουκατί/ου πεντεκαιδεκάτῃ, Θέων Διονυσίου / καὶ Ἀθηναὶς Φάωνος, κατοικοῦντες / ἐγ Χαιρωνείᾳ, ἀωέθηκαν τὴν ἰδίαν / θρηπτὴν Διονυσίαν ἱερὰν τῇ Μη/τρὶ ἕως ἂν ζῶσιν ἀνεγκλήτως, καὶ Θέω[ν] / Διονυσίου ἀ[ν]ατίθησιν τὸν ἴδιον δο[ῦ]/λον Κέρδωνα ὡσαύτως παραμε[ί]/ναντα ἑαυτῷ τε καί Ἀθηναίδι ἕως ζῶσ[ι] / ἀνεγκλήτως, τής ἀνάθεσιν ποιούμενοι διὰ τοῦ συνεδρίου κατὰ τὸν νόμον.

Nr. 47 Izmir/*Smyrna*
CIG 3385; CCCA I, 171f., Nr. 571:
Οὔλπιος Ἰούλι(ος) Τρόφιμος / Σμυρναῖος βουλεθτὴς καὶ εὐοσι/άρχης καὶ πρύτανις ἠγόρασα τὸ ἡρῷο[ν] / καὶ τὴν σορὸν προσαγοράσας κατεσκεύ/ασα αὐτῷ καὶ τῇ γυναικί μου Τύχῃ καὶ τέκονο[ις] / καὶ ἐγγόνοις καὶ θρέμμασί μου καὶ ἀπελευθέρο[ις] / μηδενὸς ἑτέρου ἔχον <τος> τὴν ἐξουσίν μήτε θά/ψσα τινὰ ἕτερον μήτε πωλῆσαί τι ἐξ αὐτῶν. Εἰ δέ τις / τορμήσει τι τοιοῦτο ποιῆσαι, θήσει Μητρὶ θεῶν Σι/πθληνῇ.

Nr. 48 Izmir/*Smyrna*
CIG 3387; CCCA I, 162, Nr. 544:
Φλαουΐα Τρύφαινα ἡ καὶ Ῥοδόπη / ζῶσα κατεσκεύασεν τὸ μνημεῖον ἑαυ/τῇ καὶ τῷ ἀνδρὶ Ἀσκληπιάδῃ Ἡρακλείδου / τοῦ Φιλοξένου καὶ ἀπελευθέροις καὶ θρέμ/μασιν αὐτῆς καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς· μηδενὸς / ἔχοντος ἐξουσίαν / ἀπαλλοτριῶσαι. ἐὰν / δέ τις ἐπιχειρήσῃ ἀπαλλοτριῶσαι, [ἀπο]/τίσει Μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ τῇ [ἀρχηγέτι]/δι ἡμῶν / ἀργυρίου ✳ ͵ε. ταυτῆς τῆς? ἐπιγρα/φῆς ἐκφράγισμα ἀπετέθη ἐν ̣τ[ῷ ἀρχείῳ].

8. Literatur

ALFÖLDY 1972 = G. ALFÖLDY, Die *Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit*, in: RSA 2 (1972) 97-129.

ALVAR 2008 = J. ALVAR: *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvations and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden 2008.

Blänsdorf 2010 = J. Blänsdorf, *The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz*, in: R. L. Gordon – F. M. Simón (Hrsgg.), Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30. Sept.–1. Oct. 2005, Leiden/Boston 2010, 141-189.

BLÄNSDORF 2012 = J. BLÄNSDORF, in Zusammenarbeit mit P.-Y. LAMBERT und M.WITTYER: Die *Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum Tabellae Mogontiacenses (DTM)*, Mainz 2012 (Mainzer Archäologische Schriften, Bd. 9).

BÖMER 1963 = F. BÖMER: *Untersuchungen über die Religionen der Sklaven in Griechenland und Rom, IV: Epilegomena*, Wiesbaden 1963.

CSIR II, 10 = W. BOPPERT: *Römische Steindenkmäler aus Worms und Umgebung*, Mainz 1998 (CSIR Deutschland II, 10: Germania Superior).

BOPPERT 2008 = W. BOPPERT: *Götterpfeiler und Mater Magna-Kult. Überlegungen zu neuen Votivdenkmälern aus dem Vicus von Alzey*, in: Mainzer Archäologische Zeitschrift 7 (2008) 1-50.

BRICAULT 2010 = L. BRICAULT: *Mater Deum et Isis*, in: Pallas 84 (2010) 265-284.

BROUGHTON 1952 = T. R. S. BROUGHTON: *The Magistrates of the Roman Republic*, Bd. 2, New York 1952.

BURASELIS 2007 = K. BURASELIS: ΘΕΙΑ ΔΩΡΕΑ. *Das göttlich-kaiserliche Geschenk. Studien zur Politik der Severer und zur Constitutio Antoniniana*, Wien 2007.

CHANIOTIS 2009 = A. CHANIOTIS: *From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses*, in: C. Prêtre (Hrsg.), Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec (Kernos Supplément 23), Liège 2009, 51-68.

CHANIOTIS 2011 = A. CHANIOTIS: *Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World*, in: ders. (Hrsg.): Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 49), Stuttgart 2011, 263-290.

CIG = *Corpus inscriptionum graecarum*, 4 Bde., Berlin 1828-1877.

CUMONT 1903 = F. CUMONT, RE V 1, 1903, 216–219, s. v. *Dendrophoroi*.

DUTHOY 1969 = DUTHOY, R.: *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO 10), Leiden 1969.

ECK 1979 = W. ECK: *Die staatliche Organisation Italiens in der hohen Kaiserzeit* (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte, Bd. 28), München 1979.

ENGSTER 2002 = D. ENGSTER, D.: *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit* (Quellen und Forschungen zur antiken Welt, Bd. 36), München 2002.

ESPÉRANDIEU 1892 = E. ESPÉRANDIEU: *Inscriptions antiques de Lectoure*, Paris 1892.

ILA, Lectoure = G. FABRE – P. SILLIÈRES (Hrsg.): *Inscriptions latines d'Aquitaine (ILA): Lectoure*, Bordeaux 2000.

FILOV 1909 = B. FILOV: *Sodalicia vernaculorum*, in: Klio 9 (1909) 253-258.

GRAILLOT 1912 = H. GRAILLOT: *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, Paris 1912.

GUYOT 1980 = P. GUYOT: Eunuchen *als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1980 (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, Bd. 14).

HARPER 2011 = K. HARPER: *Slavery in the Late Roman World AD 275–425*, Cambridge 2011.

TAM III, 1 = R. HEBERDEY: *Tituli Asiae Minoris, III. Tituli Pisidiae linguis Graeca et Latina conscripti, 1. Tituli Termessi et agri Termessensis*, Vienna 1941.

HEPDING 1903 = H. HEPDING: *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Gießen 1903.

TAM V, 1 = P. HERRMANN: *Tituli Asiae Minoris, V. Tituli Lydiae, linguis Graeca et Latina conscripti*, 2 Bde., Wien 1981/1989.

HERRMANN 2013 = K. HERRMANN: *Gordian III. Kaiser einer Umbruchzeit*, Speyer 2013.

HÜLSEN 2008 = K. HÜLSEN: *„Tempelsklaverei" in Kleinasien: Ein Beitrag zum Tempeldienst in hellenistischer und römischer Zeit*, Diss., Trier 2008.

KAKOSCHKE 2002 = A. KAKOSCHKE: *Ortsfremde in den römischen Provinzen Germania inferior und Germania superior. Eine Untersuchung zur Mobilität in den germanischen Provinzen anhand der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts n. Chr.*, Möhnesee 2002.

KAJANTO 1982 = I. KAJANTO: *The Latin Cognomina* (Commentationes Humanarum Literarum 36, 2), Helsinki (ND Rom 1982).

KEUNE 1924 = J. B. KEUNE: RE XII 1 (1924) 361-367, s. v. *Lactora*.

KRAUTER 2004 = S. KRAUTER: *Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum* (BZNW 127), Berlin/New York 2004.

LADAGE 1971 = D. LADAGE: *Städtische Priester- und Kultämter im Lateinischen Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit*, Köln 1971.

LATTE 1960 = K. LATTE: *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.

LEHMANN 2011 = G. A. LEHMANN: *Imperium und Barbaricum. Neue Befunde und Erkenntnisse zu den römisch-germanischen Auseinandersetzungen im nordwestdeutschen Raum – von der augusteischen Okkupationsphase bis zum Germanien-Zug des Maximinus Thrax (235 n. Chr.)*, Wien 2011.

MATIJEVIĆ 2012 = K. MATIJEVIĆ: *Zur Mobilität zwischen dem Donauraum und dem Rheinland in römischer Zeit*, in: D. Boteva-Boyanova – L. Mihailescu-Bîrliba – O. Bounegru (Hrsg.): Pax Romana: Kulturaustausch und Wirtschaftsbeziehungen in den Donauprovinzen des römischen Kaiserreichs, Akten der Tagung in Varna und Tulcea 1.–7. September 2008, Kaiserslautern 2012, 99–124.

MUTH 2004 = R. MUTH: RAC 20 (2004) 258-342, s. v. *Kastration*.

NESS. = H. NESSELHAUF: Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten, in: BRGK 27 (1938) 51–134.

I.Leukopétra = P. PETSAS et. al.: *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopétra (Macédoine)*, Athens 2000 (Meletemata 28).

RICL 2001 = M. RICL: *Donations of Slaves and Freeborn Children to Deities in Roman Macedonia and Phrygia. A Reconsideration*, in: Tyche 16 (2001) 127-160.

RÜPKE – GLOCK 2005 = J. RÜPKE – A. GLOCK: *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr., Bd. 2: Bibliographien*, Stuttgart 2005 (Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge, 12, 2).

RÜPKE 1994 = J. RÜPKE: *Fehler und Fehlinterpretationen in der Datierung des „dies natalis" des stadtrömischen Mater Magna-Tempels*, in: ZPE 102 (1994) 237-240.

SAMTER 1900 = E. SAMTER: RE IV 1 (1900) 593-603, s. v. *Columbarium*.

SANDERS 1972 = G. M. SANDERS: RAC 8 (1972) 984-1034, s. v. *Gallos.*

SANDERS 1981 = G. M. SANDERS: *Kybele und Attis*, in: M. J. Vermaseren: Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO 93), Leiden 1981, 264-297.

SCHILLINGER 1979 = K. SCHILLINGER: *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979.

SCHIPP 2013 = O. SCHIPP: *Sklaven und Freigelassene im Mainz der römischen Kaiserzeit*, in: BJb 213 (2013) 75-116.

SCHIPP 2016 = O. SCHIPP: *Götter in der Provinz. Eine Untersuchung der Weiheinschriften in der nördlichen Germania superior und der östlichen Gallia Belgica*, Gutenberg 2016 (Pietas Bd. 7).

STERRETT 1888 = J. R. S. STERRETT: *The Wolfe Expedition to Asia Minor [during the summer of 1885]*, in: Papers of The American School of Classical Studies at Athens 3 (1884/85), Boston 1888.

SCHWINDEN 2008 = L. SCHWINDEN: *Neue Inschrift für die Mater Deum Magna. Ein Haruspex im Kult der Kybele*, in: Mainzer Archäologische Zeitschrift 7 (2008) 51–66.

SCHUMACHER 1988 = L. SCHUMACHER (Hrsg.), *Römische Inschriften*, Stuttgart 1988.

SCHWERTHEIM 1974 = E. SCHWERTHEIM: *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974 (EPRO 40).

SOLIN 1996 = H. SOLIN: *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch, 2. Teil: Griechische Namen*, Stuttgart 1996.

SPICKERMANN 1994 = W. SPICKERMANN: *Mulieres ex voto. Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.–3. Jahrhundert n. Chr.)*, Bochum 1994.

SPICKERMANN 2003 = W. SPICKERMANN: *Germania Superior. Religiongeschichte des nördlichen Germaniens I* (Religion der römischen Provinzen, Bd. 2), Tübingen 2003.

SPICKERMANN 2013 = W. SPICKERMANN: *Women and the Cult of Magna Mater in the Western Provinces*, in: E. Hemelrijk – G. Woolf (Hrsg.): Women and Roman City in the Latin West, Leiden/Boston 2013, 147-166.

STRUBBE 1984 = J. H. M. STRUBBE: *Descriptive Catalogue and Bibliography of the Inscribed Monuments of Pessinus*, in: J. Devreker – M. Waelkens (Hrsg.): Les Fouilles de la Rijksuniversiteit te Gent à Pessinonte, 22. Brügge 1984, 216-244.

THOMAS 1984 = G. THOMAS: *Magna Mater and Attis*, in: ANRW II 17.3, 1984, 1500-1535.

VERMASEREN 1974 = M. J. VERMASEREN: *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stuttgart 1974.

VERMASEREN 1977 = M. J. VERMASEREN: *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

VERMASEREN 1979 = M. J. VERMASEREN: *Der Kult der Kybele und des Attis im römischen Germanien*, Stuttgart 1979.

CCCA I = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) I. Asia Minor, Leiden 1987.*

CCCA II = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) II. Graecia atque Insulae*, Leiden 1982.

CCCA III = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) III. Italia, Latium*, Leiden 1977.

CCCA IV = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) IV. Italia – Aliae Provinciae*, Leiden 1978.

CCCA V = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) V. Aegypten, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden 1986.

CCCA VI = M. J. VERMASEREN: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) VI. Germania, Raetia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia et Sarmatia*, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1989.

WALDSTEIN 1986 = W. WALDSTEIN: *Operae libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*. Stuttgart 1986 (FAS 19).

WEBER 1966 = L. J. WEBER: *Inschriftliche Götterweihungen aus Mainz*, Augsburg 1966.

WEILER 2003 = I. WEILER, *Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte*, Stuttgart 2003 (FAS 36).

WEIß 2004 = A. WEIß: *Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches*, Stuttgart 2004 (Historia Einzelschriften 173).

WILLE 1967 = G. WILLE: *Musica romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam 1967.

WITTEYER 2003 = M. WITTEYER: *Göttlicher Baugrund. Die Kultstätte für Isis und Mater Magna unter der Römerpassage in Mainz*, Mainz 2003.

WITTEYER 2004 = M. WITTEYER: *Das Heiligtum für Isis und Mater Magna. Texte und Bilder*, Mainz 2004.

WOLTERS 2013 = R. WOLTERS: *Wiedergewonnene Geschichte. Der Feldzug des Maximinus Thrax in das Innere Germaniens 235/236 n. Chr. in der numismatischen Überlieferung*, in: H. Pöppelmann – K. Deppmeyer – W.-D. Steinmetz (Hrsg.): Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn, Darmstadt 2013, 116-125.

ZIMMERMANN 1999 = M. ZIMMERMANN: *Kaiser und Ereignis. Studien zum Geschichtswerk Herodians*, München 1999 (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte, Bd. 52).

Autoreninformation

Rainer Feldbacher wurde in Salzburg, Österreich, geboren und studierte an den Universitäten Salzburg und Wien. Den Schwerpunkt seiner Tätigkeiten bilden die Biblische Archäologie sowie die Bronze- und Eisenzeit im Mittleren und Nahen Osten. Seit 2015 ist er in Fernost- und Zentralasien als Projektleiter für ethnologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen entlang der Seidenstraße tätig. Er hat Lehraufträge und Kooperationen an den Universitäten Wien, Nanjing, Shanghai und Beijing wahrgenommen.

Josef Fischer (Jahrgang 1976) studierte Alte Geschichte und Klassische Archäologie an der Universität Salzburg. Er war am Deutschen Archäologischen Institut sowie an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften tätig und unterrichtete an den Universitäten Salzburg, Trier, Wien und Passau. Er war zudem in der Erwachsenenbildung tätig und arbeitet derzeit als Redakteur in einem internationalen Medienunternehmen. Die griechische Frühgeschichte, die griechische Epigraphik sowie die antike Sozialgeschichte zählen zu seinen Forschungsschwerpunkten.

Oliver Schipp studierte an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz und an der Universität in Trier Alte Geschichte, Mittlere und Neuere Geschichte, Klassische Archäologie und Papyrologie. Nach Abschluss des M.A.-Studiums (2002) promovierte er als Stipendiat des Graduiertenkollegs „Sklaverei – Knechtschaft und Frondienst – Zwangsarbeit“ 2007 an der Universität in Trier mit einer

Arbeit zum spätantiken Kolonat. Von 2006 bis 2008 war er Koordinator dieses Graduiertenkollegs und Lehrbeauftragter für Alte Geschichte an der Universität Trier. Das Referendariat für das Lehramt Latein und Geschichte absolvierte er 2010 am Studienseminar in Wiesbaden und ist seitdem als Lehrer tätig. Außerdem nimmt er Lehraufträge im Arbeitsbereich Alte Geschichte des Historischen Seminars an der Johannes Gutenberg-Universität wahr.